الدّكتور مهْدي فضل الله

آراء نقدْيّة في مُشكلات الدِّين والفلسفة والمنطق

دار الأندلس

آرَاء نَقـــدِيَّة

الدكتور مهدي فضل الله

آراء نقديّة في مُشكلات الدّين والفلسفة والمنطق

دار الأندلس
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

١٤٠١هـ - ١٩٨١م

جميع الحقوق محفوظة

دار الأندلس - بيروت ، لبنان

هاتف : ٣١٧١٦٢ - ٣١٦٤٠١ - ص.ب : ٤٥٥٣ ١١ - تلكس ٢٣٦٨٣

ـ الإهداء ـ

إلى روح أبي الطاهرة..

م. ف.

تصدير

لعلنا لا نعدو الواقع إذا ما قلنا إن اختلاف الناس فيما بينهم إنما يعود إلى اختلافهم حول الحقيقة أو حقائق الأمور. فكل إنسان سواء كان فرداً عادياً أو عالماً أو فيلسوفاً أو لغوياً أو أديباً أو شاعراً أو محامياً أو طبيباً أو مهندساً أو سياسياً أو تاجراً أو مزارعاً، يرى أو بالأحرى يتوهم، بأن ما يقوله أو يقرره أو يفكر فيه، هو الحقيقة بعينها، وأن الحق إلى جانبه؛ حتى أن أصحاب المذهب الفكري الواحد قد يختلفون فيما بينهم حول المسألة الواحدة. فقد اختلف أهل الكلام مثلاً حول مسألة حرية الله والإنسان. فبعض المعتزلة مثل واصل بن عطاء الغزال وأتباعه قالوا بقدرة الإنسان على خلق أفعاله، لأنه لا يجوز بنظرهم أن يسأل الإنسان في الآخرة عن أعمال لم يكن حراً في إتيانها. كما قالوا بقدرة الله المطلقة على إتيان ما يريد من أفعال ولكنه لا يفعل الأفعال الشريرة. أما البعض الآخر من المعتزلة مثل إبراهيم بن سيار النّظام، فقد قالوا بقدرة الإنسان على خلق أفعاله كافة ولكنهم لم يسلموا بقدرة الله على خلق الشرور والمعاصي، لأن هذه الأفعال مما لا يليق به. وقد ذكر عبد القادر البغدادي في كتابه، الفرق بين الفرق، اثنتين وعشرين فرقة من الاعتزال كل فرقة تكفر سائر الفرق، بالرغم من اتفاق معظم أهل الاعتزال على الأصول الفكرية الأساسية. أما سائر المتكلمين كالجهمية، فقد ذهبت مذهباً مغايراً للمعتزلة، ولم تقر للانسان بحرية إرادته في خلق الأفعال، وإنما رأت بأن الانسان مجبر على أفعاله ليس له فيها أدنى حرية أو اختيار، وهي من فعل الله، ونسبتها للانسان إنما هي من قبيل المجاز لا أكثر ولا أقل كما هو الحال بالنسبة إلى نسبة

الأفعال إلى الجماد، كالقول: أثمرت التفاحة وطلع الليل إلخ.. وفي حين كان أهل المعتزلة يناهضون تماماً موقف الجهمية، نرى أن الأشعرية وقفت موقفاً وسطاً بين أهل الاعتزال والجهمية. فقد ميز أبو الحسن الأشعري بين الفعل الانساني والإرادة الإنسانية أو بالأحرى بين الإرادة وبين الفعل الناتج عنها. فإذا أراد الانسان شيئاً ما، حقق رغبته بفعل مناسب لذلك، يخلقه الله، وبهذا يكون الفعل الحقيقي لله، وليس للإنسان منه إلا الكسب أو النية أو الرغبة في خلقه. وفي الوقت الراهن ما تزال مشكلة الحرية والإرادة الإنسانية تحتل حيّزاً مرموقاً في مباحث المفكرين ولا سيما الوجوديين منهم وكذلك الماركسيين والنفسانيين إلخ.. وما زال السؤال حول حرية الإنسان أو عدم حريته مطروحاً وإن كان بصور مختلفة. فهل هو حر في وجوده وفي اختيار وجوده وفي مجيئه إلى هذا العالم وذهابه منه؟ وهل هو حرٌّ حقيقة فيما يقوم به من أعمال؟ وهل حريته لا تتأثر بتكوينه النفسي وتركيبه الخلقي ومحيطه الذي يعيش فيه؟ كما أن الخلاف قائم أيضاً على قدمٍ وساق بين العلماء والفلاسفة وبين العلماء أنفسهم والفلاسفة أنفسهم حول مفهوم السعادة وطبيعتها وكيفية بلوغها أو تحقيقها. فليس هنالك من اتفاق سواء بين الفلاسفة أو العلماء حول طبيعة السعادة أو بلوغها. فالبعض يرى أن السعادة الفردية تتحقق عن طريق العلم والعمل. والبعض الآخر يرى أنها تتحقق عن طريق الحصول على جميع اللذات التي ترغب فيها النفس الانسانية. والبعض الآخر يرى أنها تتم حال سيطرة النفس على قوى الجسم المادية والتحكم فيها. كما أن البعض يرى أنها تتم في هذه الحياة الدنيا، في حين أن العقديين الدينيين يرون أنها تتم حقيقة في الدار الآخرة بعد الانتقال من هذه الدنيا، ويحوزها بعض الناس دون البعض الآخر، وذلك إذا ما قاموا بالواجبات الدينية المترتبة عليهم في حياتهم الأرضية. ثم إن الخلاف ما زال قائمًا بين المفكرين والفلاسفة حول أهمية المنطق وتعلمه أو اكتسابه. فإذا كان الغزالي وابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم يشجعون على دراسة المنطق ويعتبرونه المدخل الطبيعي لدراسة الفلسفة، فإن ابن تيمية والشهرزوري وغيرهما اشتهروا بعداوتهم للمنطق وللمشتغلين فيه وبقولهم: إن دراسة الفلسفة شر، والمنطق هو المدخل إلى دراسة الفلسفة، فمدخل الشر شر، والواجب شرعاً هو عدم الاشتغال به والابتعاد عنه. وفي العصر الحديث نرى أن المسألة خلافية.. فضلاً عن أن البعض كهراقليطس وهيجل مثلاً، ينكر أصلاً كل حقيقة ثابتة مستقرة. وأفلاطون الفيلسوف اليوناني المعروف يرى أن معظم الناس لا

يعرفون شيئاً وهم كالعميان، في حين أن الفيلسوف وحده هو الانسان الواعي المفكر الذي يعرف الحقيقة ويدرك ماهية الأشياء. والواقع أن كل شيء أو كل عمل يمكن الدفاع عنه كما يمكن توجيه النقد إليه. فنحن يمكن أن نتلمس العناصر الايجابية في العمل الأدبي أو الفني أو السياسي أو العلمي دون غيرها، كما يمكن أن نتلمس فيه العناصر السلبية ولا شيء غير ذلك. ولذا يرى البعض أن المعقول لا يمكن أن ينكشف لنا دون أن يولد في نفس الوقت ضده وهو اللامعقول. وقديماً ظن الفلاسفة أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون صواباً وخطأً في نفس الوقت. ثم تبين أن حقيقة بعينها قد تكون ثابتة البرهان في مجال ما وغير ثابتة في مجال آخر. وعلى هذا فالأمر الواحد يمكن أن يحمل في طياته الصواب والخطأ في نفس الوقت. ولعل خير الأمثلة على ذلك هو الجاذبية. ففي كل الأمور التي تخضع لقانون الجاذبية نرى أن الجاذبية ثابتة البرهان. فنتائجها ثابتة مما لا يدع مجالاً للشك في صوابها أو صحتها. ولكن الجاذبية تصبح عديمة الجدوى ولا فاعلية لها وذلك في كل الأمور التي لا تخضع عادة لقانونها. وعلى هذا فإذا كانت الجاذبية حقيقة ثابتة لا شك فيها في مجال معين فهي لا تعدو كونها وهماً في مجال آخر. وإذن فالخطأ والصواب قد لا يكونان أمرين متناقضين. وإذا قررنا أو قلنا بأن الماء هو الذي يحمل السفينة وبأن السبب الحقيقي لطفو السفينة هو مجموعة القوانين الفيزيائية والكيميائية التي تربط ما بين جزئيات الماء، فإن كلاً من القولين صحيح. لأنه إذا توقفت القوانين الفيزيائية والكيميائية التي تربط ما بين ذرات الماء عن العمل، فإن وجود الماء ينعدم أصلاً وبالتالي فإن السفينة لا تطفو. ثم إن النظر إلى الشيء الواحد قد يتفاوت في طبيعته ما بين المخلوقات العليا والمخلوقات الدنيا أو السفلى. فالحيوان الذي يذبح من قبل الإنسان تقرباً من الله أو قرباناً له، لا يعرف شيئاً عن السبب أو العلّة التي دفعت الانسان إلى ذبحه. وإذا ما كان هنالك من تفسير لديه عن ذلك فهو لا يعدو كونه شيئاً من القضاء والقدر لا يخضع لقانون أو نظام، في حين أنه بالنسبة إلى الإنسان عمل طبيعي. وقد يرى بعض الناس في حال إصابة إنسان ما برصاصة طائشة قاتلة نوعاً من القضاء والقدر، في حين أن هذا قد يكون خطأ وغير ذلك بالنسبة إلى علم الله.. وإذن فالأجدر بنا أن نكف عن التماس المطلق والبحث عن الحقيقة المطلقة ولتقتصر بحوثنا على محاولة معرفة كل ما يتعلق بحياتنا وبالأمور القابلة للفهم دون تجاوز ذلك إلى الغوص في اللانهايات والبحث في حقائق الأشياء التي لا تتبدل ولا

تتغير كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو[1]. إن أوغست كونت يرفض فكرة المطلق رفضاً باتاً ويؤكد بدلاً من ذلك على الطابع النسبي للمعرفة؛ وكارل ماركس لا يأبه بتفسير الوجود وإنما يهتم بفهم الوجود والتاريخ ومعرفة القوانين التي يخضع لها تطور التاريخ لتغيير الواقع المأساوي. وكانط Kant يرى أن المعرفة الإنسانية لا تتعدى ظواهر الأشياء لانه لا يمكن إدراك حقائق الأشياء أو الأشياء في ذاتها، ومن هنا فإن العقل عاجز عن معرفة النفس الإنسانية وإثبات وجود الله إلخ.. واستخدام منهج الرياضيات أو الهندسة في البحث في موضوعات الفلسفة إنما هو محاولة عقيمة لا يمكن أن تؤدي إلى غاية مفيدة. والحال في ذلك يكون كحال الذي يبني قصوراً من الرمال. وها هو ابن سينا يقرر قائلاً: «إن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال». أما بعض الفلاسفة والعلماء كسقراط مثلاً وديكارت، فيرون بأن المعرفة الصحيحة هي المعرفة التي تتعدى ظواهر الأشياء إلى معرفة حقائق الأمور أو الأشياء في ذاتها. وهيجل Hegel بالرغم من اعتقاده بصيرورة الأشياء وبالتالي بصيرورة المعرفة تبعاً لذلك، فإنه لا يرى رأي كانط بأن معرفة الأشياء في ذاتها ممتنعة على الإدراك أو بالأحرى أن معرفتنا سواء منها الحسية أو العقلية لا تتعدى ظواهر الأشياء؛ إنما يرى أن معرفة الشيء من جميع جوانبه سواء منها الظاهري أو الباطني أمر ممكن، لأن الكون كله يمكن تعقله، ولا فرق بين العقل والواقع، فالواقع هو الفكر والفكر هو الواقع.[2]

وإذا كان بعض الفلاسفة أو الناس يدعون بأن الوصول إلى الحقيقة القصوى والتعميم هو من عمل الفلسفة، فإن البعض الآخر ينفي ذلك، ولا ينظر إلى الفلسفة على أنها بناء فكري متكامل أو مذهب عقلي شامل يفسر كل شيء، وإنما يرى أن الفلسفة مجرد تساؤل واستفهام، وهي نابعة من الدهشة الحاصلة إزاء الكون والحياة. ولهذا فهي لا تلتقط الحقيقة كلها أو بالأحرى لا تعرف الحقيقة كلها. ومن هنا نرى ثورة برغسون Bergson على كل المذاهب الفلسفية التي تحجر الحقيقة وتقيد آلبحث في الأشياء، في بناء من الأفكار. وها هو كير كجارد الفيلسوف الوجودي الدانمركي (١٨١٣ - ١٨٥٥) يصرح قائلاً: «إن فيلسوف

(١) أنظر، زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، مصر، ص ٩٤.
(٢) أنظر، زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، الطبعة الرابعة، دار الشروق، ١٩٧٨، ص ٣٧٢

المذهب لهو أشبه ما يكون برجل ابتنى لنفسه قصراً شامخاً، ولكنه ظل يسكن كوخاً حقيراً إلى جواره. . .». وهكذا نلاحظ تضارب الآراء والأفكار بالنسبة إلى المعرفة أو الحقيقة؛ وكذلك تعدد وتباين الوسائل التي تبحث عن الحقيقة من حواس وعقل وبصيرة إلخ. . وبالتالي تباين المذاهب الفكرية المختلفة في نظرتها إلى المعرفة. فالفلاسفة الحسيون مثلاً ينظرون إلى المعرفة بمنظار يختلف عن الفلاسفة العقلانيين. والفلاسفة الحسيون أو التجريبيون فضلاً عن الفلاسفة العقلانيين يختلفون في نظرتهم إلى المعرفة عن الفلاسفة الحدسيين والإشراقيين الصوفيين والعقديين الدينيين الذي يرفضون المعارف المتأتية عن طريق الحواس أو العقل فقط، ويرون أن وسيلة الإدراك الحقيقي هي الحدس أو النور الإلهي الذي يقذفه الله في صدر من يشاء من عباده. فالغزالي مثلاً في كتابه، المنقذ من الضلال، يقول: «. . .فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات وأنظر: هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها. . فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات فلعله لا ثقة بالعقليات. . فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه. . ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم ـ إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم ـ أحوالاً لا توافق المعقولات».(١) «. . إني علمت يقيناً أن الصوفية: هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم: أحسن السير، وطريقهم: أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق. بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم، وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به»(٢). ومحيي الدين بن عربي يقول في كتابه الفتوحات المكية «ويتبين لك أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم. وإن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم. وهو نور إلهي يختص «الله» به من

(١) تحقيق عبد الحليم محمود، مصر، ص، ٩٦-٩٧
(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٥

شاء من عباده: من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن، ومن لا كشف له لا علم له»[1] «إعلم ـ أيدك الله بروح القدس! ـ أن «المعلومات» مختلفة لأنفسها، وأن «الإدراكات» التي تدرك بها المعلومات مختلفة أيضاً لأنفسها، كالمعلومات؛ ولكن (هذا الاختلاف) من حيث أنفسها وذواتها، لا من حيث كونها إدراكات، وإن كانت مسألة خلاف عند أرباب النظر. وقد جعل الله لكل حقيقة، مما يجوز أن يُعلم، إدراكاً خاصاً، عادة لا حقيقة.. وجعل المدرِك بهذه الإدراكات، لهذه المدركات، عيناً واحدة. وهي (أعني المُدرِكات) ستة أشياء: سمع وبصر وشم ولمس وطعم وعقل وإدراك جميعها للأشياء، ما عدا العقل، ضروري. ولكن الأشياء التي ارتبطت بها عادة، لا تخطىء أبداً. وقد غلط في هذا جماعة من العقلاء ونسبوا الغلط للحس. وليس كذلك. وإنما الغلط للحاكم. وأما إدراك العقل المعقولات فهو على قسمين: منه ما هو ضروري، مثل سائر الإدراكات؛ ومنه ما ليس بضروري، بل يفتقر في علمه إلى أدوات ست، منها الحواس الخمس التي ذكرنا، ومنها القوة والمفكرة. ولا يخلو معلوم، يصح أن يعلمه مخلوق، (من) أن يكون مدركاً بأحد هذه الإدراكات. وإنما قلنا: إن جماعة غلطت في إدراك الحواس، فنسبت إليها الأغاليط، وذلك أنهم رأوا إذا كانوا في سفينة تجري بهم مع الساحل، رأوا الساحل يجري بجري السفينة. فقد أعطاهم البصر ما ليس بحقيقة ولا معلوم أصلاً. فإنهم عالمون علماً ضرورياً أن الساحل لم يتحرك من مكانه، ولا يقدرون على إنكار ما شاهدوه من التحرك. وكذلك إذا طعِموا سكراً أو عسلاً فوجدوه مرّاً، وهو حلو. فعلموا ضرورة أن حاسة الطعم غلطت عندهم، ونقلت ما ليس بصحيح. والأمر عندنا ليس كذلك. ولكن القصور والغلط وقع من «الحاكم» الذي هو العقل، لا من الحواس. فإن الحواس إدراكها، لما تعطيه حقيقتها، ضروري. كما أن العقل فيما يدركه بالضرورة، لا يخطىء، وفيما يدركه بالحواس أو بالفكر قد يغلط. فما غلط حس قط. ولا ما هو إدراكه ضروري. فلا شك أن الحس رأى تحركاً بلا شك؛ وطعم مراً بلا شك. فأدرك البصر التحرك بذاته؛ وأدرك الطعم المرارة بذاته. وجاء عقل فحكم أن الساحل متحرك وأن السكر مرّ. وجاء عقل آخر وقال: إن الخِلْط الصفراوي قام بمحل قوة الطعم، فأدرك المرارة، وحال ذلك الخِلْط بين قوة الطعم وبين السكر. فإذن، فماذاق

(١) السفر الثالث. ج ٢٠، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٣٣٥.

الطعم إلا مرارة الصفراء. فقد أجمع العقلان من الشخصين على أنه أدرك المرارة بلا شك. واختلف العقلان فيما هو المُدْرَك. فبان أن العقل غلط لا الحس. فلا ينسب الغلط أبداً، في الحقيقة، إلا للحاكم لا للشاهد.. فإذا تقرر هذا وعرفت كيف رتب الله المدرِكات والإدراكات، وأن ذلك الإرتباط أمر عادي، ـ فاعلم أن لله عباداً آخرين خرق لهم العادة في إدراكهم العلوم. فمنهم من جعل (الله) له إدراك ما يُدرك بجميع القوى، من المعقولات والمحسوسات، بقوة البصر خاصة، وآخر بقوة السمع. وهكذا بجميع القوى.. ـ وإنما قلنا قد تدرك العلوم بغير قواها المعتادة.. فينظر صاحب الفراسة في الشخص، فيعلم ما يكون منه أو ما خطر له في باطنه أو ما فعل.. وإنما جئنا بهذا كله، تأنيساً لما نريد أن ننسبه إلى أهل الله، من الأنبياء والأولياء، فيما يدركونه من العلوم على غير الطرق المعتادة..»[١].

وها هو رينه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) الفيلسوف الفرنسي الذي يطلق عليه اسم «أبو الفلسفة الحديثة» يرى أن الله ضامن كل الحقائق على اختلافها، وهو يهب العقل الإنساني الحقائق البديهية الأولى التي تتميز بالوضوح والبساطة والتي هي الأساس التي تبنى عليها العلوم الإنسانية. «إن جميع النتائج التي تستنبط من مبدأ ليس بديهياً لا يمكن أن تكون بديهية مهما يكن الاستنباط من حيث صورته صحيحاً. ويترتب على هذا أن جميع الإستدلالات التي أقاموها على مثل تلك المبادىء لم تستطع أن تؤديهم إلى المعرفة اليقينية..» «وقد تبينت في حالات أخرى كثيرة جداً أخطاء في الحكم أساسها الحواس الظاهرة. وليس الخطأ بقاصر على الأحكام المبنية على الحواس الظاهرة وحدها بل يجاوزها إلى الأحكام المبنية على الحواس الباطنية أيضاً، وهل هنالك ما هو أبطن من الألم؟ ومع ذلك فقد أنبأني أناس بترت لهم ساق أو ذراع أنهم ما زالوا يحسون ألماً في جزء البدن المبتور وهي حالة حملتني على القول بأنني لا أستطيع اليقين بأن عضواً معيناً في جسمي مصاب بشيء حتى وإن أحسست فيه ألماً»[٢].

إن الفلاسفة الحسيين والعقلانيين ينكرون كل شيء خارج هذا العالم الحسي أو المادي. ولهذا فهم يرفضون التسليم بوجود الله، لأنه بنظرهم لا يوجد برهان حسي واحد على وجوده. وهم يذهبون إلى الإدعاء بأن الإنسان هو القوة العليا في

---

(١) الفتوحات المكية، ج ١٩، ص ٣١٣-٣١٧.
(٢) أنظر، مقال عن المنهج، ترجمة، محمود الخضيري، الطبعة الثانية، القاهرة، ص ١٨.

الكون، وهو القادر على إجراء التعديل والتغيير فيه. أما الفلاسفة العقديين الدينيين فيرون عكس ما يرى الفلاسفة العقلانيين والماديين قائلين: إن الله موجود، والدليل على وجوده، وجود الكون وما ينتظمه من قوانين دقيقة، فضلاً عن وجود الإنسان نفسه وعجيب تركيبه. وإن الإنسان لا يمكن أن يكون مبدأ الكون أو أعلى الكائنات أو القوانين، لأن القانون الأعلى هو القانون الذي لا يحتاج في وجوده لقانون أُخر، والذي حياته ووجوده مرهون بإرادته هو لا بإرادة غيره. وإذا كان الفلاسفة العقلانيون يدعون بأن الإنسان هو أعلى ما في الكون من موجودات، وهو لا يحتاج إلى غيره؛ وأن إمكانية معرفته بالحقائق القصوى للأشياء، أمر قائم دائمًا؛ وإذا كان لا يزال مقصراً في بلوغ ذلك، فلا شك أن علمه يزداد كل يوم، وليس ما يمنع عليه من الوصول إلى معرفة كل شيء يريده أو يبحث عنه في يوم من الأيام، حتى تصل معرفته إلى مرتبة الكمال؛ وأن الحاجة إلى وجود الله ينشأ عن الحاجة إلى تفسير أو معرفة ما غمض عن الأذهان، فإذا عرف العقل كل ما هو غامض في هذا الكون، انتفت الحاجة إليه؛ فإن الفلاسفة الإيمانيين يجيبون بأن الإنسان عبارة عن مخلوق ناقص ومحدود القدرة لأنه ليس العلة أو السبب في وجود نفسه ولا يستطيع مباشرة الخلق، وأنه تبعاً لذلك، لا بد من خالق هو الله؛ وأن النفس الإنسانية هبة من الله لأن قوانين الجسم المادي لا تفسر كيفية وجودها أو اتحادها بالبدن ولا كيفية حصول الموت.

وإذا كان بعض الفلاسفة يعتقدون بأن مذاهبهم تعبر أصدق تعبير عن الحقيقة المطلقة، فإن العلماء يقررون بأن الحقيقة المطلقة لا وجود لها. وإذا كان الفلاسفة الإيمانيون والإشراقيون يتحدثون عن حقائق دينية مصدرها الوحي، فإن العلماء يرفضون ذلك ويتحدثون عن حقائق علمية مصدرها العقل وأساسها التجربة.

وإذا كان البحث عن الحقيقة يتجلى في مظاهر نشاطات العقل المختلفة ووجهها يتعدد بتعدد مجالات العلم المتنوعة، فمما لا شك فيه أن هذا يعقد المشكلة أكثر، ويجعل إمكانية البحث في المعرفة أو الحقيقة والوصول إلى نتائج محددة وثابتة أمراً مستحيلاً. فبالرغم من تقدم وتطور العلوم المختلفة، فإن العلماء يقفون حتى اليوم ولا سيما في العلوم الإنسانية، كعلم التاريخ والنفس والأخلاق والإجتماع والبيولوجيا والانتروبولوجيا إلخ.. موقف الشك والحذر من إمكانية إطلاق الأحكام

العامة أو تعميم النتائج المتحققة. ولهذا فلا أحد يسلم اليوم بكل آراء أو نظريات سيغموند فرويد العالم النفساني المعروف الذي يقول عنه كولن ولسن: إن «دراساته تجريدية وأسلوبه تجريدي.. (فقد قام) بدراسات تحليلية نفسانية سخيفة لعدد من العباقرة مثل ليونارد ودوستوفسكي.. وكان مدفوعاً في ذلك بفكرة تحدي عظمة الرجال وتحطيم أمجادهم.. (إن) من يقرأ فرويد يظنّ أنه أمام زاعم لنفسه العظمة واللازلل»[1]. كما أنه ولا واحد يأخذ ما يقوله يونغ أو أدلر إلخ.. على أنه يمثل الحقيقة كلها بالنسبة إلى حقائق النفس الإنسانية. والعلماء سواء منهم علماء النفس أو غيرهم لم يستطيعوا حتى اليوم تفسير ما يسمى بـ télépatie «التلباتي» أو المعرفة المباشرة التي لا دخل للعقل أو الحواس فيها، وكذلك كل الظواهر التي تدخل في نطاق ما يسمى بـ Parapsychologie (البارابسيكولوجي). كما أنه لا أحد يعرف حتى اليوم حقيقة الإنسان ولا سيما الجانب الروحي منه. فما هي العوامل التي تقرر مثلاً الفرح أو الترح عنده؟ وكيف يتم الضحك أو البكاء؟ وكيف يكون الضحك باعتراف العلماء الأطباء اليوم الوسيلة الناجعة للقضاء على بعض الأمراض المستعصية ودون استطاعتهم تفسير ذلك؟ وكيف تؤثر الإرادة في الجسم المادي وإلى أي مدى؟ وما هي طبيعة العلاقة بين المخ والشعور؟ وما هي الخلية وعناصر تكوينها المادي وطبيعة الحياة فيها؟ وكيف تتصرف بالشكل الذي تتصرف عليه والذي يوحي بأنها كائن عاقل لا يخطىء؟ وما هي حقيقة السلوك وطبيعة المشاعر الفردية؟ وكيف يقوم الانسجام بين مختلف النشاطات؟ وما هو الحب؟ وكيف يتم؟ وأين يقوم؟ لقد أعلن ألكسس كاريل (١٨٧٣-١٩٤٤) Alexis Carrel[2] صراحة في كتابه، الإنسان ذلك المجهول، عجز العلم عن معرفة حقيقة الإنسان وتكوينه ومصيره. إنه يقول: «هناك تفاوت عجيب بين علوم الجماد وعلوم الحياة.. فعلوم الفلك والميكانيكا والطبيعة تقوم على آراء يمكن التعبير عنها بسداد وفصاحة باللغة الحسابية.. وقد أنشأت هذه العلوم عالماً متناسقاً كتناسق آثار اليونان القديمة.. إنها تنسج حول هذا العالم نسيجاً رائعاً من الإحصاءات والنظريات.. بيد أن موقف علوم الحياة يختلف عن ذلك كل الاختلاف حتى ليبدو كأن أولئك الذين يدرسون

---

(١) أنظر، كولن ولسن، أصول الدفاع النفسي (ترجمة ي. شرورو، بيروت، دار الآداب، ١٩٦٦) ص ٢٧٦.

(٢) هو طبيب فرنسي مشهور.

الحياة قد ضلوا طريقهم في غاب متشابك الأشجار. أو أنهم في قلب دغل سحري لا تكف أشجاره التي لا عداد لها عن تغيير أماكنها وأحجامها.. فهم يرزحون تحت عبء أكداس من الحقائق التي يستطيعون أن يصفوها ولكنهم يعجزون عن تعرفها أو تحديدها في معادلات جبرية.. وما ذلك النجاح العظيم السريع الذي نراه في علمي الطبيعة والكيمياء إلا لأنهما علمان معنويان كمّيان.. ولكن علم الكائنات الحية بصفة عامة، والإنسان بصفة خاصة، لم يصب مثل هذا التقدم.. إنه لا يزال في المرحلة الوصفية.. فالإنسان كل لا يتجزأ وفي غاية التعقيد، ومن غير الميسور الحصول على عرض بسيط له، وليست هناك طريقة لفهمه في مجموعه، أو في أجزائه في وقت واحد، كما لا توجد طريقة لفهم علاقاته بالعالم الخارجي.. ولكي نحلل أنفسنا، فإننا مضطرون إلى الاستعانة بفنون مختلفة، وإلى استخدام علوم عديدة. ومن الطبيعي أن تصل كل هذه العلوم إلى رأي مختلف في غايتها المشتركة، فإنها تستخلص من الإنسان ما تمكنها وسائلها الخاصة من بلوغه فقط، وبعد أن تضاف هذه المستخلصات إلى بعضها فإنها تبقى أقل غناء من الحقيقة الصلبة..

وفي الحق لقد بذل الجنس البشري مجهوداً جباراً لكي يعرف نفسه، ولكن بالرغم من أننا نملك كنزاً من الملاحظة التي كدسها العلماء والفلاسفة والشعراء وكبار العلماء الروحانيين في جميع الأزمان، فإننا استطعنا أن نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا.. إننا لا نفهم الإنسان ككل.. إننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة، وحتى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا.. فكل واحد منا مكون من موكب من الأشباح، تسير في وسطها حقيقة مجهولة. وواقع الأمر أن جهلنا مطبق. فأغلب الأسئلة التي يلقيها على أنفسهم أولئك الذين يدرسون الجنس البشري تظل بلا جواب، لأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنية ما زالت غير معروفة..

فنحن لا نعرف حتى الآن الإجابة على أسئلة كثيرة مثل: كيف تتحد جزئيات المواد الكيماوية لكي تكون المركب والأعضاء المؤقتة للخلية؟.. كيف تنتظم الخلايا في جماعات من تلقاء نفسها، مثل الأنسجة والأعضاء؟ ما هي طبيعة تكويننا النفساني والفسيولوجي؟ إننا نعرف أننا مركب من الأنسجة والأعضاء والسوائل والشعور، ولكن العلاقات بين الشعور والمخ ما زالت لغزاً.. إننا ما زلنا بحاجة إلى معلومات كاملة تقريباً عن فسيولوجية الخلايا العصبية.. صفوة القول، إن التقدم البطيء في معرفة بني الإنسان، إذا قورن بالتقدم الرائع في علوم الطبيعة والفلك والكيميا والميكانيكا يعزى إلى تعقد الموضوع، وإلى تركيب عقولنا.. وهذه العقبات أساسية،

وبيس هناك أمل في تذليلها. . إذ ليس من المحتمل أن تختفي العناصر التي أخرت تقدم علم الإنسان. . فعلينا أن ندرك بوضوح أن علم الإنسان هو أصعب العلوم جميعاً»(١).

حتى في العلوم النظرية البحتة يمكن أن تواجه الباحث أو الدارس أو العالم صعوبات عدة في إطلاقه للأحكام أو تعميمها. وكلنا لا شك يعرف ماذا طرأ على هندسة إقليدس (٣٢٣ ـ ٢٨٥ ق. م) من تبدل في القرن السابع عشر، وما طرأ على الحساب من تغيير، وما طرأ على علم الفلك من تطور. لقد كان ما وصل إليه بطليموس في الربع الأول من القرن الثاني قبل الميلاد حول ثبات الأرض، وأنها مركز الكون أو العالم، وكل شيء يدور حولها، هو الحقيقة بعينها لقرون عدة؛ ثم ظهر فساد آرائه وما ذهب إليه على يد نيوتن وكبلر وغيرهما من رواد الأبحاث التجريبية الحديثة. وكلنا يعرف أيضاً ماذا طرأ على علم المنطق الأرسطي من تطور ملحوظ وتنوع ابتداء من القرن السابع عشر وحتى مطلع القرن العشرين. ولعل هذا ما دفع بالذات العالم المخترع توماس أديسون (١٨٤٧ ـ ١٩٣١) إلى القول: «إن معرفتنا لا تتعدى جزءاً واحداً من مليون».

وإذا كانت هنالك بعض المسلمات العلمية Postulats أو الحقائق أو المعارف الكلية التي لا يستقيم البحث بدونها، فهذا لا يعني أو لا يحتم سلفاً، إتفاق كل الباحثين تبعاً لذلك وتأسيساً على ذلك، على المسائل التفصيلية المتفرعة من هذه المسلمات أو المعارف. فكل الفقهاء المسلمين مثلاً ومن كافة المذاهب، يؤمنون بمسلمات واحدة، منها وأهمها: الإيمان بكتاب الله، القرآن، وبأن هذا هو كلام الله، ومع هذا نرى أنهم لا يتفقون على طبيعة هذا الكلام: هل هو مخلوق حادث وقت نزوله على محمد أم قديم أزلي قدم الله نفسه. وقد ذهب ضحية هذا الخلاف الإمام أحمد بن حنبل لإيمانه بأزلية كلام القرآن وقدمه قدم الله نفسه، على اعتبار أنه إذا كان الله أزلياً، وجب أن يكون كلامه كذلك أزلياً وقديماً، وإلا كان الله بغير كلام ثم صار له كلام. كما أنهم لا يتفقون في غالب الأحيان على تفسير واحد للآيات القرآنية المختلفة، كالآيات المتعلقة مثلاً بالأحوال الشخصية وبخاصة بالميراث، فضلاً عن أنهم لا يتفقون في نظرتهم إلى بعض المبادىء الشرعية، كالإجماع والقياس

(١) ترجمة شفيق أسعد فريد، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٧ـ١٨، ٢٣ـ٢٤.

والإستحسان والإستصحاب إلخ.. كما يختلفون في تفسيرهم لبعض الأحاديث النبوية، كقول النبي (ص) «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» وقوله أيضاً «إن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن» والذي يستند إليه أهل الصوفية في ادعائهم معرفة الحقيقة دون سواهم، وكذلك الشيعة الإمامية في قولهم بأن الإمام وحده هو العالم بحقيقة بواطن القرآن أو بالحقيقة المستبطنة التي ينقلها للناس بعد أن يتلقاها هو عن طريق الوحي أو الإلهام الروحي. كما يختلفون حول قول النبي «إن أمتي ستفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها على ضلال ما عدا واحدة فقط هي الفرقة الناجية». فعبد القاهر البغدادي مثلاً يرى أن الفرقة الناجية هي أهل السنة، في حين يرى أهل الشيعة بأنهم هم أهل الفرقة الناجية؛ فضلاً عن أن كل فرقة من أهل الشيعة تدعي النجاة فقط دون غيرها من الفرق. إن الشيعة يقولون إن هناك «شريعة وحقيقة. الشريعة هي المظهر الخارجي للحقيقة، والحقيقة هي البعد الداخلي للشريعة. الأولى ظاهر والثانية باطن. والظاهر رمز يرمز إلى خفي مقصود. والباطن هو المرموز إليه. الظاهر له مكانه وزمانه. وأما الباطن فأزلي بغير مكان أو زمان. (و) إدراك هذا الباطن محتاج إلى عارف بالسر وذلك هو النبي، لكن النبوة قد ختمت بمحمد عليه السلام، فما وسيلتنا من بعده إلى كشف السر الحقيقي الخافي وراء الظاهر؟ لا بد أن يكون هنالك «إمام» معصوم من الخطأ يخلف النبي ليكون هو كاشف الأسرار. العارف بسر الحقيقة...»[١] ناهيك عن أن كلاً من الخوارج والقدرية يزعمون أن النجاة لهم وحدهم دون غيرهم من سائر الفرق. وفي هذا الشأن يقول عبد الفتاح شلبي في كتابه، أبو علي الفارسي «وبجانب المعتزلة فرق الخوارج والروافض والكرامية والجبرية والمرجئة والصوفية.. وكل هؤلاء.. لهم آراء في أصول الدين والعقيدة يدافع عنها بالحجة ويدعو إليها بالدليل ويقارع غيره بالقياس والتعليل...»[٢]

وقد يتعدد تفسير الآية الواحدة بتعدد المذاهب الفقهية، كالآية التي تقول: ﴿ إنما وليكم الله ورسولُه والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ﴾[٣]. فضلاً عن أن فقهاء المذهب الواحد قد يختلفون في نظرتهم إلى

(١) عن تجديد الفكر العربي، ص ١١١-١١٢.
(٢) مصر، ١٣٧٧ هـ، ص ٢٢.
(٣) المائدة ٥٥.

الآية الواحدة في المكان الواحد والزمان الواحد، كالآية التي تقول: ﴿ اليوم أحِل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم.. ﴾[1].

ناهيك عن أنهم قد يختلفون في اجتهاداتهم حول بعض المسائل الفقهية كمسألة حلية استخدام أو استعمال السبيرتو أم لا.

وفي هذا الصدد يقول الشيخ عبد الله العلايلي في كتابه: أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، «ومن يروم إحصاء ما للفقهاء من آراء واجتهادات، إن في «الحد، أو القصاص، أو التعزيز، أو القَوَد، أو القسامَة، أو الأرْش، إلخ» يكون (كمن يطلب بيض الأنوق أو الأبْلَقَ العقوق) وهو مثل يضرب لما لا يمكن أن يكون. فاختلافاتهم تطرحك في بحر لجي غير ذي ساحل، وإلى أغوار ليست بذات قرار»[2]. كما أن علماء اللغة قد يختلفون فيما بينهم حول معنى اللفظة الواحدة وكيفية التلفظ بها أو ضبطها، حتى أن الإنسان ليضيع في متاهات كثرة الآراء المتضاربة فيما بينهم ويلوي عنقه برماً قبل أن يبادر إلى الهرب من تفسيرات اللغويين المتفاوتة. فلفظ «القطاع العام» مثلاً الذي تتناقله الألسن بكثرة يثير الحيرة في الذهن. فعبدالله العلايلي يرى أنه «من المؤسف اضطراب المعاجم وعدم دقتها في الضبط لهذا المصطلح العباسي.. فالقطاع بالمعنى الهندسي ثم الإجتماعي هو في محيط المحيط للمعلم بطرس البستاني بضم الأول وتخفيف الثاني وجاراه الشويري في معجم الطالب والياس أنطون إلياس في القاموس العصري العربي الانجليزي والدكتور محمد شرف في معجمه الطبي والعلمي.. وهو بكسر الأول وتخفيف الثاني في المعجم الوسيط المصري الصادر عن مجمع اللغة العربية، وهنا الطامة، وفي ترجمة أصول إقليدس لفانديك وفي المنجد الفرنسي العربي وفي معجم لاروس العربي.. وصوابه كما ضبطه الخوارزمي الذي عاش سنة ٣٦٦هـ في مفاتيح العلوم «بفتح القاف وتشديد الطاء» ص ١٢٠، ....وهل أشنع من هذا. فمهمة المعاجم أنها كالنبراس فإذا كانت هي في حاجة إلى نبراس لإزاحة وجه الظلمة فما الشأن بالناس وهل يلامون إذا تأففوا، خصوصاً والمعجم الوسيط الصادر عن مجمع لغوي حين

---

(١) المائدة ٥.

(٢) دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٨.

يعتمد الخطأ معناه أنه يزكيه و«يكرسه» رسمياً فمن الملوم»[1] . ثم إن فقهاء القانون الوضعي أو المدني كثيراً ما يختلفون حتى في البلد الواحد وفي الجهة الواحدة في نظرتهم إلى القاعدة القانونية الواحدة، ويؤدي بهم الأمر إلى اجتهادات فقهية متفاوتة. ومن هنا كانت القاعدة الفقهية «من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد».

وإذن فإن أعمال الفكر أو العقل في الدين مثلاً وفي زمان محدد ومكان معين قد لا يكون هو نفسه دائماً في كل مكان وزمان، وغالباً ما يتغير بتغير المكان والزمان لمسايرة الأوضاع المستجدة باستمرار كما تقتضي الشريعة ذاتها. وهنالك من الفلاسفة مثل هيراقليطس وهيجل كما أشرنا إلى ذلك، من يدعي بأن الوجود في صيرورة دائمة وفي تطور دائم، وأن الحقيقة تبعاً لذلك في تبدل مستمر، وبالتالي فهي دائمة التغير. ولذا فليس هنالك من حقيقة ثابتة مستقرة ولا يمكن الحديث عن حقيقة مطلقة. فنحن لا نتنشق رائحة الوردة مرتين ولا نغتسل في مياه النهر الواحد مرتين. ثم إن نتائج العلم المتفق عليها أو بالأحرى المسلم بها لا تعتبر صحيحة وثابتة، لأن العلم لا يعرف الجمود أو الثبات، وإنما يقوم على التطور والتغير باستمرار. فحتى القرن التاسع عشر كان العلماء مثلاً يعدون الاسفنج من فصيلة النبات ثم غيروا رأيهم واعتبروه من فصيلة الحيوان.

إن البعض يتحدث عن حقائق علمية مصدرها العقل، وآخر يتحدث عن حقائق دينية مصدرها الوحي، وثالث يتحدث عن حقيقة واحدة دينية وعلمية إذا لم يضل العقل في بحثه عن الحقيقة وسعيه إلى اكتشافها؛ بمعنى أن الحقيقة العلمية لا تخالف الحقيقة الدينية، لأن الحقيقة لا تضاد الحقيقة. فرينه ديكارت وبليز بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) يريان أن الحقيقة لا تعرف بالعقل وحده وإنما بالقلب والوحي أيضاً. إن ديكارت يقول في كتابه، المقال عن المنهج «إنه ينبغي لنا ألا نتقبل شيئاً على أنه حق ما لم نتبين ببداهة العقل أنه كذلك» كما يقول في كتابه، مبادىء الفلسفة «إن من واجبنا أن نتخذ لنا قاعدة معصومة إن ما أوحى به الله هو أوثق بكثير من كل ما عداه». «إن ثمة حقائق اختص بها العقل الإنساني.. وتلك هي حقائق الفلسفة. أما حقائق التنزيل التي هي موضوع علم اللاهوت فإنه ليس في

(١) المرجع نفسه، ص ٤٤.

وسع الإنسان أن يخوض فيها اللهم إلا بنعمة إلهية خارقة للطبيعة»[1]. وبرتراند رسل يقول في كتابه، مشاكل الفلسفة: «هل توجد في العالم معرفة يقينية لدرجة أنه لا يمكن لأي شخص عاقل أن يشك فيها؟ هذا السؤال الذي قد لا يبدو صعباً لأول وهلة هو في الحقيقة من أصعب الأسئلة التي يمكننا أن نسألها وإذا ما تحققنا من الصعوبات التي تعترض طريق إجابة صحيحة موثوق بها.. ففي حياتنا اليومية نسلم بيقينية أشياء كثيرة نجدها عند الإمتحان الدقيق مملوءة بالمتناقضات الظاهرة بحيث لا يساعدنا على معرفة ما قد نعتقد أنه معرفة حقاً إلا قدر عظيم من التفكير.. وهنا يبدأ بالفعل أحد الإختلافات التي تسبب ارتباكاً شديداً في الفلسفة وهو الإختلاف بين «الظاهر» و«الحقيقة»، بين ما تبدو عليه الأشياء، وما هي عليه. فالرسام يرغب في أن يعرف ما تبدو عليه الأشياء والرجل العملي والفيلسوف يرغبان في معرفة ما هي الأشياء. ولكن رغبة الفيلسوف في معرفة هذا أشد من رغبة الرجل العملي.. ولكن هناك ثنائية فيما يتعلق بمعرفة الحقائق. فقد نعتقد بما هو باطل كما نعتقد بما هو حق. فنحن نعرف أن أناساً مختلفين يأخذون بآراء مختلفة ومتعارضة في موضوعات كثيرة مختلفة، وإذن فمن الضروري أن تكون بعض الاعتقادات خاطئة، وما دامت الاعتقادات الخاطئة تصدق بنفس القوة التي تصدق بها الاعتقادات الصحيحة فإنه يصبح من المسائل الصعبة أن نعرف كيف نميزها من الإعتقادات الصحيحة. كيف نعرف في حالة ما أن اعتقادنا ليس خاطئاً؟ هذا سؤال من أصعب الأسئلة لا يمكن أن نجيب عليه إجابة كاملة مرضية ومع ذلك فهناك سؤال مبدئي أقل صعوبة وهو: ماذا نعني بالحق والباطل.. وضرورة إفساح المجال للباطل تجعل من المستحيل أن ننظر إلى الاعتقاد على أنه علاقة بين العقل وشيء واحد، تلك العلاقة التي يمكن أن نقول إنها هي التي نعتقدها. فإذا نظرنا إلى الاعتقاد على هذا النحو فإننا نجد أنه كالمعرفة المباشرة لا يترك مجالاً للتقابل بين الحق والباطل بل يصبح من الضروري أن يكون حقاً دائماً.. والعلاقة المتضمنة في الحكم والاعتقاد يجب إذا ما أفسحنا المجال تماماً للباطل أن تؤخذ على أنها علاقة بين حدود متعددة لا بين إثنين فقط..»[2].

---

(١) عن زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، ص ١٩٢.

(٢) أنظر، برتراندرسل، مشاكل الفلسفة، ترجمة محمد عماد الدين إسماعيل وعطيه هنا، الطبعة الأولى، ١٩٤٧، ص ٩، ١١، ١٠٢، ١٠٦-١٠٧.

هذا لا يعني أننا نشكك بصورة مطلقة في إمكانية التوصل إلى معرفة الأشياء لأن الحقيقة لا يمكن أن تكون رهناً بالذاتية الفردية وبسمات الإنسان المزاجية كما يرى المتشككون والسفسطائيون، وإنما هي نتيجة أو ثمرة نظرة العقل السليم في الأشياء ومعرفة قوانينها وعللها. ولهذا فالمعرفة التي لا تستند إلى براهين أو حجج ثابتة ولا تقوم على مسلمات بديهية لا يمكن الأخذ بها أو التسليم بها، ويمكن بالتالي الطعن فيها وإقامة الحجج التي تناقضها وتدحضها. مع الإشارة إلى أنه كلما قامت المعرفة على دعائم ثابتة ومفصلة وواضحة كلما كانت هذه المعرفة حقيقة أكيدة وساطعة ولا مجال للشك فيها وإن لفترة معينة من الوقت، كالحقائق المتعلقة بالعلوم الرياضية أو النظرية البحتة. وكلما كانت المعرفة مرتكزة على أسس قابلة للجدل أو النقاش كلما كانت المعرفة بعيدة عن الحقيقة الأكيدة والثابتة والمتميزة. وبين وجهة نظر القائلين بأن المعرفة نسبية وهي أسيرة المكان والزمان، ووجهة نظر الزاعمين بأن المعرفة الصحيحة هي المعرفة المطلقة التي تتعدى حدود المكان والزمان لتصبح كذلك في كل مكان وفي كل زمان،رأينا من المناسب ألا نخوض في مشكلة المعرفة التي هي في النهاية مشكلة فلسفية قديمة انعكس الاختلاف بشأنها وحولها على كل المباحث أو العلوم التي تروم الحقيقة. ورأينا هو أن الحقيقة الإنسانية المطلقة لا وجود لها وهي مجرد حلم دائم عزيز المنال، وبأن الحقيقة موزعة هنا وهناك ولا يحيط ولا يمكن أن يحيط بها مذهب فكري واحد أو عالم واحد، وليس أدل على ذلك من تبدل الحقائق العلمية والإجتماعية باستمرار، وقصور العقل عن الإدعاء بالوصول إلى الحقيقة المطلقة. إن العلم بالرغم من تقدمه الهائل في حقل التكنولوجيا والفضاء والاختراعات لا يعرف حتى اليوم حقيقة الإنسان ولا مصيره وتكوينه ولا أسباب أو علاج كثير من الأمراض التي تفتك فيه. إن الإنسان لم يزل بالنسبة إلى العلم والعلماء لغز الكون الأكبر في طبيعة تركيبه وأحاسيسه. وما زالت صرخة سقراط منذ حوالي أكثر من ألفي قرن من الزمان «أعرف نفسك ذاتها» تعبر أصدق تعبير عن جهل العلم بحقائق الانسان والطبيعة الإنسانية. إن الحديث عن الحقيقة الإنسانية الواحدة وعن وحدة الحقيقة في كل مكان وزمان كالحديث عن الجمال الذي لا يتمظهر في شيء واحد أو في موجود واحد، والذي قد يتغير باستمرار، ولا يمكن لمخلوق واحد أن يدعي بأنه يمتلك أو يمثل الجمال كله. إن الجميل غير الجمال كما أن العدالة غير العدل. وبالرغم من وجود تصور عام

ووضعي للجمال الفني أو الإنساني ومقاييسه، وبالرغم من إمكانية التحدث عن الجمال بعامة، وتبعاً لذلك، من إمكانية إجراء الإحتفالات المتعلقة مثلاً بانتخاب ملكة جمال الكون أو بالأصح ملكة الجميلات، فإن لكل إنسان ذوقه الخاص في الجمال، ويعجبه جمال معين بذاته دون آخر، فيختار امرأة دون أخرى زوجاً له، ويفضل لوحة فنية دون أخرى، ويعجب بمنظر طبيعي دون آخر، ويميل إلى شاعر دون سواه. والعدالة غير العدل. العدالة مفهوم مطلق غير متحيز في مكان أو زمان يتلمسها وينشدها كل إنسان أينما كان، في حين أن العدل من «ما صدقها»، وهو وثيق الصلة بالجزء والحدث والمكان والزمان. وقد يتغير من مكان إلى مكان ويختلف من زمان إلى زمان بل قد يختلف النظر إليه في نفس الزمان من مكان عن آخر. فما قد يعد موقفاً عادلاً أو حكمًا عادلاً في الدول التي تدين بالإشتراكية أو الشيوعية مذهباً، كمعاقبة التاجر المحتكر لبعض السلع التي يخبئها بقصد بيعها بأكثر من سعرها في المستقبل معاقبة قاسية، قد يعد موقفاً متعسفاً أو حكمًا ظالماً في الدول التي تدين بالرأسمالية أو الديمقراطية مذهباً لها. وبمعنى آخر، إن مفهوم الجريمة وعقابها العادل قد يختلفان من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر، في حين يبقى دائمًا في الإمكان التحدث عن العدالة أو تصور مفهومها. والحقيقة ليست شيئاً محدداً حتى يمكن إمتلاكها أو حيازتها كامتلاك المال أو حيازة الأرض وبالتالي حتى يمكن الحديث عنها بصورة جازمة وحاسمة. فضلاً عن أننا عندما نتحدث عن امتلاك المال أو حيازة الأرض، فإننا نقصد بذلك امتلاك بعض المال وحيازة جزء من الأرض، لأنه لا أحد يمتلك كل المال ويحوز على كل الأرض، وكذلك الحال بالنسبة إلى الحقيقة. فلا أحد يمسك بها كلها بصورة تامة، وإنما قد يحوز على جزء منها شخص معين أو عقيدة معينة أو مذهب فكري محدد، كما يحوز على جزء آخر منها شخص آخر ومذهب فكري آخر، أو عقيدة أخرى، وهكذا دواليك. فنحن مثلاً قد نرى في الحدث الواحد وفي الرأي الواحد وجهاً للصحة ووجهاً آخر مغايراً له، كما قد نرى في المشهد الواحد رأيين مختلفين إذا نظرنا إليه من موقعين متغايرين. وقد ننظر إلى الحقيقة من جهات مختلفة وبوجهات نظر متفاوتة وتكون كلاً منها صحيحة بحد ذاتها لأن أياً منها لا يعبر تماماً عن الحقيقة كلها. ولهذا يقول كارل جاسبرز الفيلسوف الوجودي الألماني: «إن الحقيقة ليست ملكاً لأحد وإنما البشر جميعاً هم ملك للحقيقة». كما يقول أفلاطون: «إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه بل أصاب منه كل إنسان جهة. ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل، وأخذ كل واحد

منهم جارحة منه، فجسها بيده ومثلها في نفسه. فأخبر الذي مسّ الرِّجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة. وأخبر الذي مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة. وأخبر الذي مس أذنه أنه منبسط دقيق.. فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك.. فانظر إلى الصدق كيف جمعهم وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم». وها هو الغزالي يقرر أن الحق لا يعدو أن يكون إلى جانب المتكلمين الذين يدعون أنهم أهل الرأي والنظر، أو الفلاسفة الذين يدعون أنهم أهل المنطق والبرهان، أو أهل الصوفية الذين يزعمون أنهم أهل المكاشفة والمشاهدة، والحقيقة الخالصة الثابتة، والذي يضم نفسه إلى فئتهم، أو الباطنية الذين يدعون أنهم أصحاب العلم المخصوص المستفاد من الإمام المعصوم.

ولا شك أن المحنة أو الفجوة المتعلقة بالحقيقة الفلسفية هي أن الفلاسفة يقررون الحقيقة في جملة من التعاريف أو الحدود. مع أن الحدود أو التعاريف أمر غير ثابت من الناحية العلمية أو بالأحرى بنظر العلماء، فضلاً عن بعض المناطقة المحدثين. فإذا قلنا مثلاً أن أ هو ج، فذلك يعني أن أ يساوي ج، وبالتالي يكون الحديث عن أ كالحديث تماماً عن ج، ولا يكون عندنا بالتالي أية قضية منطقية أو جملة خبرية مفيدة. أما إذا كان أ يشبه فقط ج في بعض النواحي دون الأخرى، فذلك يوجب تحديد النواحي المختلفة عن أ والتي تجعل ج شيئاً مغايراً لـ أ. وإذا قلنا مثلاً إن «الشجاعة ملكة محمودة» فمما لا شك فيه أن تعريف الشجاعة كذلك ليس تعريفاً دقيقاً، إذ ليست الشجاعة بملكة محمودة دائمًا. فقد تكون محمودة في وقت ما وفي أمر ما أو حدث ما، وقد لا تكون كذلك في وقت آخر وفي أمر آخر أو إزاء حدث آخر في نفس الوقت، بل تهوراً لا أكثر ولا أقل، إلا إذا ميزنا بين المفهوم الصوري الواحد للفظ وبين المعنى الفعلي المتعدد له على وجه الاحتمال. وإذا عرّفنا السرقة الموصوفة عن سابق تصور وتصميم بأنها جريمة تستخدم فيها القوة وعقابها الإعدام إذا أدت إلى القتل، فإن كل القوانين سواء منها الدينية أو الوضعية، تنفي عن فعل السرقة الموصوفة هذه صفة الجريمة الموصوفة حتى ولو أدت إلى القتل، وذلك إذا كان السارق قد خاف على نفسه من التلف، ولا يوجد بحوزته ما يستطيع أن يمسك به رمقه، فقام بفعل القتل إزاء من حال بينه وبين السرقة، وذلك لسد أوده وإنقاذ حياته المهددة بالموت.

من هنا لا يهتم العالم بالتعاريف أو بالأحرى تقل عنايته بها، ويولي اهتمامه بدلاً من ذلك، للنظر في العلاقات القائمة بين الأشياء التي بمعرفتها فقط يمكن الحديث عن معرفة ما. إن العالم يهتم بمعرفة العلاقات بين الأشياء، كمعرفة العلاقة مثلاً بين الماء والأجسام المختلفة وسبب طفو بعضها دون الآخر، في حين أن الفيلسوف يهتم بتعريف الماء ومعرفة ماهية الجسم إلخ.. إن الفيلسوف مثلاً قد يقرر استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين في الشيء الواحد كالحرارة والبرودة. لكن العالم يرى أن الحرارة والبرودة إنما هي درجات مختلفة لجسم واحد ناتجة عن سرعة حركة جزئيات هذا الجسم بعينه. فكلما زادت حركة جزئيات هذا الجسم زادت حرارته، وكلما نقصت أو تلاشت حركة الجزئيات داخل هذا الجسم، انخفضت درجة حرارته. ولهذا فلا تناقض بين البرودة والحرارة على الإطلاق.

لكن الخلاف ليس قائمًا فقط بين العلماء والفلاسفة بل هو قائم بين العلماء أنفسهم والفلاسفة أنفسهم كما أشرنا. إن العلماء حتى اليوم لا يعرفون بالتمام أو بالأحرى هم مختلفون فيما بينهم حول طبيعة العلاقة القائمة بين فسيولوجيا المخ ووظيفة العقل، فضلاً عن أنهم غير مجمعين على أن عمل المخ يشبه العمل الألكتروني على وجه الدقة. والفلاسفة الإيمانيون يتحدثون عن وجود الله وعن صفاته، والفلاسفة الماديون المتشككون يرفضون مجرد البحث في مسألة وجود الله؛ والمسألة شائكة تتجاذب كلاً من أهل العامة والخاصة على حد سواء. وقد يكون لإعمال النظر بعمق في الأشياء والكون ما يساعد على إجلاء هذه المعضلة أو على الأقل ما يخفف من حدة الجدال حولها أو بشأنها. إن الإنسان بالنسبة لله كنسبة الهرة أو الكلب للإنسان. فالهرة مثلاً تدرك أو بالأحرى تعلم أن هناك كائناً يهيء لها ما تحتاجه من غذاء، ولكنها لا تعلم حقيقة هذا الإنسان ولا تستطيع تصوره. وكذلك الإنسان يعرف أن هناك قوة عليا فاعلة في الكون وفي الحياة، وهو يتحدث عن هذه القوة باستمرار مستعملاً ألفاظاً كثيرة من حظ وقدر وصدفة إلخ.. وذلك دون أن يستطيع معرفة هذه القوة الفاعلة في حياته وفي الكون ودون التمكن من تصورها والإحاطة بها على حقيقتها.

إن موقف الإنسان من الله أو من القوانين العليا يشبه موقف الحيوان من الإنسان. فكما أن الحيوان أي حيوان يذبح لتأمين غذاء الإنسان لا يعرف شيئاً عن القانون الإنساني الذي جعل الإنسان يقدم على ذبحه، وهو لا يمكن أن يفسره بأي

قانون سوى كونه قضاء وقدراً، في حين أنه أمر طبيعي بالنسبة إلى الإنسان؛ فكذلك إذا أصيب إنسان مثلاً برصاصة طائشة أودت بحياته، فلا يمكن تفسير ذلك بالنسبة إلى الإنسان إلا على أنه قضاء وقدر، في حين أنه قد يكون أمراً طبيعياً لدى القوانين العليا. وإذن فإن علم الإنسان بالقوى العليا كعلم الحيوان بالإنسان علم بوجودها فقط وعلم يناسب ملكاته الخاصة دون أن يتعدى ذلك إلى المعرفة والفهم لها كما هي بالتمام. لذا يمكن القول إن المعرفة نوعان: معرفة بوجود الأشياء سواء منها السفلى (الدنيا) أو العليا، وهذا أمر مستطاع لكل كائن مفكر؛ ومعرفة حقائق هذه الأشياء وهي معرفة ممكنة فيما يتعلق بالموجودات الدنيا فقط ولكنها متعذرة أو مستحيلة بالنسبة إلى الموجودات العليا أو الحقائق العليا؛ لأن الموجودات أو القوانين الدنيا تكون خاضعة للقوانين العليا أو الحقائق العليا وليس العكس. والفلاسفة الذين يسلمون بوجود القوانين العليا وبوجود الله يختلفون في نظرتهم إلى قدرة الله وأثره في معلومه. ففي حين أن بعضهم يتحدث عن إمكانية فاعلية الله في القوانين الدنيا التي تحكم الكون والحياة والإنسان وعن حريته وإرادته المطلقة في التغيير، يرى آخرون أن القوانين العليا لا يمكن أن تؤثر البتة في القوانين الدنيا، وأن ما أراده الله بإرادته القديمة لا يمكن أن يتغير بعد ذلك لأي سبب من الأسباب. ولا شك أن المسألة شائكة ومستعصية على الحل. لكن يمكن الملاحظة فيما يتعلق بالإنسان أن القوانين العليا أو المعنوية فيه لا تؤثر البتة في القوانين المادية أو الدنيا. فحب الأهل مثلاً لأبنائهم لا يؤثر في قوانين الوراثة فينجبون أولاداً لا يفتقرون إلى أية صفة من الصفات العالية سواء منها الجسمانية أو العقلية. والإيمان الشديد لا يؤثر على إصابة المؤمن بالمرض وابتلائه بالشدائد.

ولعل البحث في الأشياء أو الموجودات بصورة عامة ودون تخصيص ومن ثمت إطلاق الأحكام العامة بشأنها هو الداء الذي ينبغي تجنبه. فالإدعاء مثلاً أو التسرع في الحكم بأن قضبان الحديد هي التي تحمل سقف المنزل، قد يثير التساؤل فيما إذا كانت قضبان الحديد هي التي تحمل السقف فعلاً، أو أن القوانين الفيزيائية المتعلقة بالصلابة والناتجة عن عمل الجزئيات الحديدية هي التي تحمل السقف؟ والحكم بأن الماء هو الذي يحمل السفينة قد يثير التساؤل عن قدرة الماء على حمل السفينة إذا ما انعدمت القوانين الفيزيوكيميائية التي تحكم ذرات العناصر التي يتكون منها الماء والتي تجعل من سائل ما جسماً يسمى بالماء قادراً على أن يجعل السفينة تطفو على سطحه؟ وإذا افترضنا أن الماء فقد القوانين الفيزيوكيميائية الناتجة عن ذرات عناصره

أفلا يفقد الماءطبيعته وبالتالي كل أثر له؟

لذا رأينا من المناسب أن نعرض لشواهد أو لتطبيقات عملية تبين مدى اختلاف الناس والباحثين في وجهة نظرهم إلى الحقيقة بدلاً من البحث في المعرفة بصورة عامة أو في إمكانية التوصل إلى الحقيقة، بحثاً نظرياً تنوء المكتبة العربية فضلاً عن المكتبات العالمية بكثرة الباحثين فيها. . ورائدنا من وراء كل ذلك هو أن يتأنى العلماء والباحثون ولا سيما العرب والمسلمون منهم في مباحثهم وفي استنتاجاتهم ولا يتسرعون في أحكامهم، لكي لا يقعوا فريسة سهلة لما أسماه فرنسيس بيكون Paycon في كتابه، الأورجانون الجديد، Novum Organon وكذلك رينه ديكارت في كتابه، مقال عن المنهج، Discours de la Méthode ضحية أوهام المسرح Idoles. ولعل في ذلك ما يقرب من وجهات النظر المتباعدة بين الناس ويقضي على الغلواء في الأحكام والتشدد في المواقف وهو غايتنا وما نصبو إليه في حقل المعرفة الإنسانية.

إن الحقيقة قد تصبح مشكلة وشقاء بالنسبة للإنسان العارف وغيره من الناس على حد سواء، وذلك في مكان أو بلد واحد يضم أجناساً أو أقواماً مختلفة يؤمنون بمذاهب دينية وأفكار فلسفية مختلفة. فإذا حاول أحد أن يفرض آراءه وما يؤمن به على الآخرين على أساس، أن الحق إلى جانبه، فإن ذلك يصبح نوعاً من التعسف والظلم. وقد يتمسك كلٌ بآرائه ومعتقداته ويحاول أن يفرضها بدوره على الآخرين لاعتقاده أنها تمثل الحقيقة والخير كل الخير، فيقوم الصراع بين الناس بدلاً من أن ترتفع أعمدة الوئام والسلام فيما بينهم. وإذن فإن الحقيقة قد تصبح نقمة بسبب المتاعب التي تورثها للحائز عليها والباحث عنها، ولكل من يحاول نشرها بالإكراه، وليس عن طريق الإقناع. وإذا كانت الحقيقة لا تقبل الثبات وهي نسبية بعامة، فمعنى ذلك أنه ينبغي أن يقوم نوع من التفاهم المتبادل بين الناس الذين يدينون بمعتقدات شتى حتى لا يتحول بعض الاختلاف الفكري حول كل الحقيقة إلى خلاف مادي أو دموي، فيروح الجميع ضحية هذه الحقيقة الخادعة التي لا تعرف الثبات أو الشمول أو الاستقرار. صحيح أن العقل مشترك بين جميع الناس ولكن من الصحيح أيضاً أنه ليس هنالك من عقل واحد لدى جميع الناس. وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن أن نتحدث عن حقيقة واحدة مطلقة، ولو كان العكس صحيحاً، لكان كل الناس ينعمون بدرجة واحدة من المعرفة والطمأنينة والمحبة والسلام العام.

ولا بد من الملاحظة أنه إذا ما أصر الإنسان الفرد على أن يكون نمطاً خالصاً لفكره أو لما يؤمن به أو يعتقد به، فإن ذلك سيؤدي به أو بالأحرى سيدفعه إلى العمل على «التهام» الآخرين إذا لم يوافقوه على آرائه وما يدين به. هذا يعني أن الإختلاف بين الناس حول الحقيقة ينبغي ألا يمنعهم من العيش سوية. فهناك فرق بين الفكر والواقع، تماماً كما أن هنالك فرقاً بين السلوك المعاش والمثل العليا من الاخلاق. وقد يصح القول إن الحديث عن المثل الأخلاقية ما هو إلا حديث فكري أو نظري خالص، لأن المثل القابلة للتحقق فعلياً هي المثل القائمة والمتمثلة بالسلوك العملي. وما هو قائم فعلاً هو الواقع في حين أن المثال ما هو إلا ضرب من الأحلام والأوهام والخيال حتى تحققه. وإذا كانت الحقيقة حتى العلمية منها متغيرة على الدوام، فالواجب يحتم على من يعتقد أو يؤمن بشيء ما، أن لا يكون جازماً ودقيقاً، لأنه لا يعلم حقيقة إن كان ما يؤمن به هو الحقيقة بعينها أم لا، حتى ولو كان ذلك لفترة وجيزة من الزمن.

وإذا كان صحيحاً أن الفلاسفة يختلفون فيما بينهم «حتى في المبادىء الأولية للفلسفة»[1] ولكل منهم طريقته الخاصة في البحث، فالواقع أن هذه «الخلافات لا وجود لها في الواقع الإنساني المعاش»[2]. وإذا رأى بعض الفلاسفة أن وظيفة الفلسفة الأولى هي تغيير العالم، وأنها وسيلة عمل لأجل ذلك، فهذه الرؤية بنظر البعض الآخر، ما هي إلا خلط بين المعرفة والواقع وتجاهل تام لوظيفة الفكر وحقيقة الفلسفة. فالفلسفة نشاط «لا يهدف إلى مصلحة وهو نشاط موجه نحو الحقيقة المرجوة لذاتها وليس نشاطاً نفعياً من أجل القوة للتسلط على الأشياء»[3]. ويبقى أن الاختلاف بين الناس سواء منهم العلماء أو الفلاسفة أو المثقفون أو الجهال يعود إلى تهورهم وسرعتهم في إطلاق الأحكام دون أن ينظروا بعناية ودقة فيما يقررونه أو يتيقنوا من صحة ما يقولونه.

ولعل أبا العلاء المعري أول من تنبه إلى هذا وعبر أصدق تعبير عن ذلك بقوله:

---

(١) أنظر، جاك ماريتان، جدوى الفلسفة، بيروت، ١٩٦٣، ص ١٢.
(٢) المرجع السابق، ص ١٤.
(٣) المرجع السابق، ص ١٦.

في اللاذقية ضجة — ما بين أحمد والمسيح
هذا بناقوس يدق — وذا بمئذنه يصيح
كل يعظم دينه — يا ليتِ شعري ما الصحيح
- زعم المنجم والطبيب كلاهما — لا تحشر الأجساد قلت إليكما
إن صحّ قولكما فلست بخاسر — أو صح قولي فالخسار عليكما

ولذلك ينبغي الإحتراز من التسرع في الأحكام وتجنب الهوى عند النظر في الأمور، وذلك حتى لا يبقى مجال للشك في صحة كل حكم يطلق، بحيث يلقى قبولاً من لدن كل الناس العقّال، فلا يكون هنالك أدنى خلاف. وإذن يتوجب على كل باحث أو عالم أو أي إنسان ألا يقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتأكد ويتيقن أنه كذلك، يقيناً يتميز بالوضوح والجلاء التامَّيْن، لا يحتاج إلى كبير عناء لتلمسه أو اكتشافه. كما أنه يتوجب على كل باحث أو دارس أن يدرك بأن التعارض القائم بين الأفكار المختلفة لا يعني أو بالأحرى لا يستتبع بالضرورة الشك في صحتها جميعاً أو في صحة بعضها دون الآخر، وإنما يمكن أن تكون كل هذه الأفكار المتعارضة مع بعضها في الظاهر صحيحة في الواقع، وكل منها يمثل وجهاً من أوجه الحقيقة، وبالتالي تكون كل فكرة منها تعبر عن حقيقة جزئية، وتكون كلها حقائق جزئية. والحقيقة الكاملة إنما تكون «بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء...» على حد قول أفلاطون(١) الذي لم يكن يزدري شيئاً من تراث الماضي، وإنما على العكس، كان ينظر إليه نظرة احترام وتقدير، مستفيداً منه ما وسعه ذلك. فقد أخذ مثلاً المعتقدات الأرفية الشرقية التي كانت سائدة في عصره وصاغها في آراء فلسفية.. كما استفاد من آراء المصريين في النفس الإنسانية والعالم الآخر إلخ.. وهكذا فعل غاندي الذي تساوت عنده جميع الحقائق والمعتقدات من حيث المرتبة، حتى أصبح يؤمن بتعاليم التوراة والإنجيل والقرآن والبوذية والزرادشتية إلخ.. ناهيك عن أن ابن عربي يعبر أصدق تعبير عن ذلك بقوله:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة — فمرعى لغز لان ودير لرهبانِ
وبيت لأوثان وكعبة طائف — وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت — ركائبه فالحب ديني وإيماني

---

(١) أنظر، دائرة المعارف الاسلامية (ترجمة خورشيد والشنتاوي ويونس ومحمود) المجلد ٢، ص ٤٣٤، مادة أفلاطون.

القسم الأول

الدين

الفصل الأول

الدين والعقل والحضارة مسألة شائكة في تاريخ الفكر الإسلامي

منذ وفاة النبي محمد (ص) عام ١١ للهجرة الموافق ٦٣٢م، الذي أمضى حياته كلها في وضع الأسس الكفيلة بإعلاء الدولة الإسلامية، دب الخلاف بين المسلمين ولم يتفقوا جميعهم على خليفة له. وإذا كان الاختيار قد وقع على أبي بكر ليتولى شؤون المسلمين، فإن علي بن أبي طالب، ابن عم النبي، وزوج ابنته فاطمة، مع عشيرته بني هاشم وأكثر من أربعين شخصاً من أصحابه، وجلهم من الصحابة، وقسماً من المهاجرين والأنصار، امتنعوا عن مبايعته[1]. كان علي يعتقد بأنه أولى بالخلافة من غيره. فالله قد أمر له بها في كتابه الكريم ـ القرآن ـ بقوله: ﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ﴾[2]. وفي هذا الشأن يروي الشبلنجي في كتابه، نور الأبصار، عن أبي ذر الغفاري، الحادثة التالية: «صليت مع رسول الله (ص) يوماً من الأيام الظهر، فسأل سائل في المسجد، فلم يعطه أحد شيئاً. فرفع السائل يديه إلى السماء وقال: اللهم اشهد أني سألت في مسجد نبيك محمد (ص) فلم يعطني أحد شيئاً. وكان علي (ض) في الصلاة راكعاً فأومأ إليه بخنصره اليمنى وفيها خاتم، فأقبل السائل فأخذ الخاتم من خنصره وذلك بمرأى من النبي (ص) وهو في المسجد. فرفع رسول الله (ص) طرفه إلى السماء وقال: اللهم إن أخي موسى سألك فقال: رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي، واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي أشدد بي أزري وأشركه في أمري، فأنزلت عليه قرآناً سننشد

(١) أنظر، المسعودي، مروج الذهب، ٢/٢٩٧، ٢/٣٠٧ـ٣٠٨.
(٢) المائدة ٥٥.

عضدك بأخيك ونجعل لكما سلطاناً فلا يصلون إليكما. اللهم وإني محمد نبيك وصفيك، اللهم فاشرح لي صدري ويسر لي أمري واجعل لي وزيراً من أهلي علياً أشدد به ظهري. قال أبو ذر (ض) فما استتم دعاؤه حتى نزل جبريل (ع) من عند الله عز وجل وقال: يا محمد؟ إقرأ ﴿ إنما وليكم الله ﴾[1]

كما أن الرسول الأعظم محمد (ص) أوصى له بها صراحة في خطبه، ولا سيما في خطبة، غدير خم، التي قال فيها أمام جموع الناس «اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأحب من أحبه، وأبغض من أبغضه وأدر الحق معه حيث دار»[2].

وقد جاهر أبو ذر الغفاري الذي يقول فيه عبد الله العلايلي «إن التربية الدينية لم تشمل العرب على وجه صحيح ولم يعن الخلفاء بنشرها على الطريقة الوجدانية التي اختمرت في نفس أبي ذر (ض) فقام ينشرها مجتهداً.. وكان أول ثائر في الإسلام هب للنضال في سبيل المبادىء التي يؤمن بها»[3] وكذلك عمار بن ياسر، وكلاهما من صحابة رسول الله، بمناوءة الخليفة الراشدي الثالث، عثمان بن عفان، والخليفة الأموي الأول، معاوية بن أبي سفيان، لأنهما كانا يريان في تصرفاتهما انحرافاً صريحاً عن مبادىء الإسلام، وخاصة أبي ذر الغفاري الذي كان يطالب عثمان ومعاوية بإنصاف الفقراء من الأغنياء[4] ويردد على مسامعهما وفي مجالسهما، الآية التالية: ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله

---

(١) مكتبة الجمهورية العربية، مصر، ص ٧٧. أنظر أيضاً: تفسير البيضاوي وكذلك تفسير الثعلبي لنفس الآية.

(٢) أنظر، أحمد بن حنبل، المسند، ج ٥، ص ص ٩٥٠ ، ٩٦١، ٩٦٤، ١٣١٠، ومروج الذهب للمسعودي، ج ٢، ص ٤٣٧ وإسعاف الراغبين على هامش كتاب نور الأبصار للشبلنجي، ص ١٥٢.

(٣) أنظر، سمو المعنى في سمو الذات، الطبعة الثانية، ١٩٣٩، ص ٤٦.

(٤) أنظر، محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، الطبعة الأولى، بيروت، ص ٢٣ ومحمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٠، ص ١١٧، وعلي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤، ص ٥٦، وعبد الحميد جوده السحار، أبو ذر الغفاري الاشتراكي الزاهد، ص ص ١٦، ١٣٨، ١٥٨، وقدري قلعجي، أبو ذر الغفاري أول ثائر في الإسلام ص ص ٣٥، ٤٦ - ٤٧.
و Henri Laoust. Les schismes dans l'Islam, pp. 1-2

فبشرهم بعذاب أليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ﴾[1].

ونحن قد لا نجانب الحقيقة إذا ما قلنا بأن عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، قد عرف بداية الخلافات الدينية الحادة بين المسلمين. ولعل أول حادث خطير عصف بالإسلام وشهده المسلمون بعد اغتيال الخليفة الثاني عمر بن الخطاب على يد أبي لؤلؤة الفارسي الأصل، هو حصار جموع المسلمين للخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان في داره عام ٣٥هـ الموافق ٦٥٦م وقتله، بعد رفضه الإنصياع لمطالبهم القاضية بالكف عن إيثار أقاربه على سائر المسلمين في مناصب الدولة الكبرى، فضلاً عن التغاضي عن سيئاتهم.

بعد مبايعة علي بن أبي طالب بالخلافة من قبل جمهور المسلمين، رفض معاوية بن أبي سفيان والي الشام الاعتراف به. وقام بدلاً من ذلك، تؤازره عائشة زوج النبي محمد (ص) بإعلان الحرب عليه، بعد اتهامه بتدبير مقتل عثمان والتغاضي من ثمت عن الاقتصاص من قتلته[2].

وكان لاشتداد الخلاف السياسي والعقائدي بين المسلمين حول الخلافة الأثر المباشر في تكوين الفرق الإسلامية المختلفة من شيعة وخوارج ومرجئة... فالشيعة هم الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي (ص) أن علي بن أبي طالب أحق بالخلافة من أبي بكر، وبأن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض أو تترك إلى نظر الأمة، وإنما فيها شيء من القداسة، لأن الإمام يتميز عن غيره بعصمته عن الخطأ. وهكذا يربط الشيعة الخلافة أو الإمامة بالدين ربطاً محكمًا، ويجعلون الخلافة بالتالي وقفاً على علي بن أبي طالب وذريته. فالإمام يمتلك أسراراً من المعرفة المتوارثة عن السلف لا يعرفها أحد غيره، وقد تلقاها عليّ في الأصل عن رسول الله محمد (ص).

والخوارج هم الفرقة التي نشأت عقب قبول الإمام علي بن أبي طالب مبدأ التحكيم حول الخلافة بينه وبين معاوية عام ٣٧هـ. وبعد أن كانوا من أشد

---

(١) التوبة ٣٤

(٢) أنظر، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ص ١١٧ - ١١٨، وتاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان، ٢/١٤، ٤/٥٤ وكذلك،

Dominique Sourdel, l'Isam 7e édition, Presses Universitaires de France, 1968 p. 18.

المغالين محبة ونصرة للإمام علي أصبحوا من أشد المناوئين له، لأنه بنظرهم قد ارتكب «الكبيرة» بقبوله التحكيم حول من هو صاحب الحق بالخلافة؛ مع أن صاحب الحق معروف وهو صاحبه؛ وبذلك وضع مسألة خلافته موضع الشك والجدل والتساؤل، وهذا كفر بيّن[1].

أما المرجئة فهم الذين امتنعوا عن إبداء الرأي في المسائل التي انقسم المسلمون حولها واتخذوا موقف الحياد بين علي والأمويين والخوارج. كان الخوارج ينادون بتكفير عثمان وعلي والأمويين وكل قائل وقابل بالتحكيم. وكان الشيعة يكفرون أبا بكر وعمر وعثمان والأمويين ومن ناصروهم، في حين كان الأمويون يكفرون ويحاربون الجميع. أما هم، وكانت نواتهم بعض صحابة رسول الله (ص) مثل: عبد الله بن عمر بن الخطاب، عبد الرحمن بن أبي بكر، حسان بن ثابت، عبد الله بن سلام، سعد بن أبي وقاص، أسامة بن زيد إلخ.. فقد ذهبوا إلى القول بأن الفرق الثلاث: الشيعة والخوارج والأمويين، مسلمون، وليسوا كفاراً ولا مشركين. وبعضهم مخطىء وبعضهم مصيب. ومن الصعب تمييز المصيب منهم من المخطىء، لأنهم جميعاً يقرون بكلمة التوحيد ويشهدون الشهادتين «لا إله إلا الله، محمد رسول الله». ولذلك يجب إرجاء الحكم عليهم إلى يوم القيامة حيث الله تعالى عليم بكل شيء[2].

في سنة الأربعين للهجرة ٤٠هـ، كان علي بن أبي طالب يؤدي فريضة الصلاة في المسجد عندما طعنه عبد الرحمن بن ملجم طعنة قاتلة، نتيجة مؤامرة دبرها الخوارج لقتله وقتل معاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص. وكان أن انتقل أمر المسلمين بعد ذلك إلى الأمويين على يد معاوية التي فشلت خطة اغتياله[3].

مع الحكم الأموي تحولت السلطة من الخلافة الدينية إلى الملك السياسي

---

(١) أنظر، أحمد أمين، فجر الاسلام، الطبعة العاشرة، ١٩٦٩، ص ٢٥٦- ٢٥٧، ٢٥٩، ومروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي، ٢٨٣/٢، وعبقرية العرب في العلم والفلسفة لعمر فروخ، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٥٢، ص ٦٥ - ٦١.

(٢) أنظر، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٠، ص ١١٨، وفجر الإسلام ص ٧٩، ٨٣، ٢٥٤- ٢٥٥.

(٣) أنظر، مروج الذهب، ٤٢٨/٢- ٤٢٩.

والتعصب لكل ما هو عربي[1]. ولم يحتمل الحسين بن علي فساد الخليفة الثاني يزيد بن معاوية وانحرافه عن مبادىء الشريعة الإسلامية، فقام يقاتل النظام الأموي مع قلة من أهله وأصحابه حتى قتل عام ٦١ هـ في مكان يدعى كربلاء، جنوبي بغداد في العراق.

بعد مقتل الحسين، تفاقم الخلاف السياسي والجدل العقائدي بين المسلمين حول الخلافة أو الإمامة وما نتج عنها من مسائل الكفر والإيمان؛ وتفرق المسلمون إلى فرق يدعم كل منها موقف كلامي؛ وانقسمت الخلافة إلى أموية في الشام وأخرى زبيرية في مكة برئاسة عبد الله بن الزبير الذي أعلن عصيانه على الأمويين طيلة تسع سنوات وشهرين انتهت بمقتله[2]. وعندما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة الأموية عام ٩٩هـ، منع مسبة علي بن أبي طالب على المنابر، وعرض التنازل عن منصب الخلافة لكي يتسنى لجمهور المسلمين اختيار خليفة لهم عن طريق الشورى، فأعاد إلى الأذهان الصورة الجميلة التي حفظوها لعهد الخلفاء الراشدين. لكن خلافته القصيرة الأمد التي لم تدم إلا قرابة السنتين والنصف فقط وعدم مسيرة من أتى بعده من الخلفاء على نهجه، عجل بظهور الحركات السرية ذات الطابع الديني الإصلاحي، مما أدّى في النهاية إلى سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية عام ١٣٢ هـ[3].

مع الدولة العباسية قامت الأمة الإسلامية التي لم تفرق بين مسلم عربي وآخر فارسي لأسباب عدة. وباعتقادنا أن العباسيين كانوا أبعد ما يكون عن الإسلام الصحيح الذين قاموا بإسمه لتصحيح الأوضاع الإسلامية؛ إذ سرعان ما تكشفت نواياهم بالرغبة في الإستقلال بالخلافة بعيداً عن ذرية علي. ولأسباب عديدة، دينية وسياسية واجتماعية، ومنها اطلاع المسلمين على الفلسفة الإغريقية وخاصة الفلسفة الأرسطية، ازدهرت الحياة العقلية، فقام علم الكلام الذى شهد العصر الأموي بواكيره الأولى، وانتشرت الفرق الكلامية من معتزلة (هم الذين دافعوا عن العقيدة

---

(١) أنظر، جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، الطبعة الخامسة ١٩٤٧، ج٢، ص ١٥ وج ٤، ص ٦و ٦٤
(٢) أنظر، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ١/٥٠ـ ٥١.
(٣) أنظر، محمد يوسف موسى، ابن تيمية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٩، وكذلك، محمد كامل الشيبي، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية من القرن الثامن للهجرة حتى القرن الثاني عشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٦، ص، ١٦-١٧،

الإسلامية بأساليب الفلسفة. وغالوا في تقديس العقل، واستخدموا منهج التأويل العقلي للنصوص لتفسير الوحي على مقتضى العقل، وقالوا بحرية الإرادة الإنسانية، وبخلق القرآن، وبالمنزلة ما بين المنزلتين إلخ.. وقد أصبح مذهبهم مذهب الدولة الرسمي في عهد الخلفاء العباسيين: المأمون والمعتصم والواثق) وأشعرية (وهم الذين ردوا على مغالات المعتزلة في الاعتماد على العقل وحده لفهم الشريعة بالقول: إن العقل يجب أن يكون خادماً للنقل؛ وقد أصبح مذهبهم مذهب الدولة الرسمي في عهد الخليفة العباسي المتوكل الذي أمر بإحراق كتب المعتزلة والتنكيل بزعمائهم أينما كانوا) التي تدافع عن العقيدة الإسلامية وتبحث في المسائل التي كانت تشغل بال المسلمين[1]، ونشأت الفلسفة الإسلامية التي يمكن وصفها بالفلسفة التوفيقية إلى حد بعيد (أي التوفيق بين الفلسفة اليونانية التي أعجبوا بها والشريعة الإسلامية التي يدينون بها)، مع الإشارة إلى أن الفلاسفة المسلمين أمثال: الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا إلخ.. كانوا في تفكيرهم أقرب إلى الفلاسفة الإغريق وخاصة إلى أرسطو منهم إلى المتكلمين المسلمين، مما حدا بالغزالي في المنتصف الثاني من القرن الخامس للهجرة إلى مهاجمتهم وإلى حد تكفيرهم في كتابه، تهافت الفلاسفة. (يجدر بالملاحظة أن الغزالي في كتابه، تهافت الفلاسفة، كفر الفلاسفة في ثلاث مسائل هي: ١ ـ قدم العالم وأزليته ٢ ـ إقتصار علم الله على الكليات دون الجزئيات ٣ ـ إنكار حشر الأجساد. كما بدعهم في سبع عشرة مسألة أخرى). وكذلك علا التصوف الإسلامي الذي يمكن إرجاعه بوجه عام إلى الأوضاع الدينية والإجتماعية والسياسية التي كانت سائدة بين المسلمين وقتذاك بدون أن ننسى في هذا المجال ما يقرره علماء النفس بالنسبة إلى نشأته أو ظهوره.

وباختصار، نستطيع القول: إن العصر العباسي قد تميز بظهور ثلاثة اتجاهات من التفكير الإسلامي: **الإتجاه الأول**، الذي ينظر إلى الدين نظرة عقلية، ويرى بأن العقل الإنساني يجب أن يكون السلطة العليا عند البحث في المسائل الدينية، وهو يتمثل في المعتزلة والفلاسفة المسلمين. **الإتجاه الثاني**، وهو الذي يربط الدين

(١)أنظر، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ص ٥، ١٣٢، ٢٥٠ ـ ٢٥١، ٢٥٧، وتاريخ التمدن الإسلامي، ٢/١٥، ٢/٢٤، ٤/٦٨، ٤/٧٣ أ ٧٤، ٤/٨١، و
Dominique Sourdel. op. Cit. pp. 92- 93, 99.

بالإيمان خارجاً عن كل نظر وتأويل، ويتمثل في الأشاعرة والحنابلة والغزالي إلخ..

الإتجاه الثالث، وهو اتجاه أهل الصوفية الذين ينظرون إلى الدين نظرة تأويلية باطنية فيرون أن للقرآن باطناً يعبر عن حقيقته بالتمام. ولا يمكن معرفة هذه الحقيقة إلا عن طريق الكشف أو المشاهدة وبعد أن يسلك المريد لهذه الحقيقة مسلكاً خاصاً في الحياة(١).

وكان لاشتداد النزاع السياسي بين أهل السنة والشيعة من المسلمين في مطلع عهد الدولة العباسية، ومقتل محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب وكذلك مقتل أبي مسلم الخراساني عام ١٣٧ هـ أشد الداعين إلى تولي ذرية عليّ سدة الخلافة، وقيام المجتمع العباسي على أساس من الطبقية، حيث عرف المجتمع العباسي ثلاثة أنواع من الطبقات: **الطبقة الأولى**، وهي طبقة الحكام والأمراء. **الطبقة الثانية**، وهي طبقة الجند. **الطبقة الثالثة**، وتتكون من عامة الشعب، التي لا يتعرف الإسلام عليها - أي على هذه الطبقية - لأنه دين أخوة وعدالة ومساواة، أكبر الأثر في تمزق الوحدة الإسلامية وبالتالي في ضعف الدولة العباسية أولاً ثم في انحلال الدويلات - من حمدانية وبويهية وسلجوقية وخوارزمية وسامانية وطولونية وأخشيدية - التي انقسمت إليها في فترة تالية، إلى أن انتهت المرحلة العباسية من التاريخ الإسلامي بسقوط بغداد على يد **هولاكو** قائد التتار عام ٦٥٦ هـ الموافق ١٢٥٨ م(٢).

كان لسقوط بغداد وقع أليم في العالم الإسلامي لا سيما وأن التتار لم يكتفوا بقتل الألوف من العلماء وإحراق مكتبات بغداد التي كانت تضم مئات الألوف من المجلدات، إنما تابعوا زحفهم على الشام. فهب الشيخ أحمد بن تيمية (٦٦١ - ٧٢٦ هـ الموافق ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م)، يدعو كافة المسلمين في مصر والشام إلى الجهاد في سبيل الله والوطن متقدماً هو وجماعة من أصحابه صفوف المحاربين حتى قيض النصر للمسلمين على التتار عام ٧٠٢ هـ الموافق ١٢٨٦ م(٣).

---

(١) أنظر، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٤٥-٤٦، وفجر الاسلام، ص ٢٤٩ و R. Arnaldez. Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de cordoue. Paris. Vrin. 1956. pp. 260-266.

(٢) انظر، تاريخ التمدن الاسلامي، ٤/٢٢١، ٤/٢٢٤، وابن تيمية لمحمد يوسف موسى، ص ٩-١٠، ٢٠، وعبد الرحمن الرافعي، جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق، الكتاب العربي، ١٩٦١، ص ٩٠- ٩١.

(٣) أنظر، ابن تيمية لمحمد يوسف موسى، ص ٩-١٠، ٧٩- ٨٠، ٨٢، ٨٤، وتاريخ التمدن الاسلامي، ٤/٢١٨، ٤/٢٢٥.

لم يكتف ابن تيمية بحمل السلاح وإعلان الجهاد الديني على المغول التتار، إنما قام مع تلميذه ابن قيم الجوزية الذي توفي عام ١٣٥٠م، يدرسان أسباب ضعف وتفرق وتخلف المسلمين، فرأيا أن ذلك يعود إلى انحرافهم عن العقيدة الدينية الصحيحة، وأن خلاصهم يكمن في نبذ البدع والخرافات، كزيارة القبور والتوسل إليها لقضاء الحاجات، فضلاً عن نبذ عقيدة التواكل التي تقوم على أساس أن الأمور مقدرة من الله بسعي أو غير سعي. فالمجتمع الإسلامي لا يقوم إلا على أساس إخلاص العبودية لله وحده بحيث لا يشاركه فيها نبي أو ولي أو شيخ، كما تقضي بذلك عقيدة التوحيد التي ترفض كل واسطة بين الإنسان وربه. إن الإسلام عقيدة وعمل، والمسلم الحقيقي هو الذي يحارب الظلم والظالمين ويعمل من أجل تحقيق العدالة الإجتماعية[١].

بعد سقوط بغداد، إنتقلت زعامة العالم الإسلامي إلى مصر، فقد رحل إليها أبو القاسم أحمد بن الظاهر بأمر الله، ابن آخر خلفاء الدولة العباسية في بغداد، فاستقبله سلطان مصر المملوكي الظاهر بيبرس، وبايعه بالخلافة باسم الخليفة المستنصر. وبالرغم من جهود المماليك لتوحيد المسلمين وتكوين دولة إسلامية قوية، فقد باءت جميع محاولاتهم بالفشل. وفي سنة ١٢٥٠هـ الموافق ١٥١٧م تمكن العثمانيون بقيادة السلطان سليم الأول وبسهولة، من القضاء على حكم المماليك في مصر والشام وبالتالي من القضاء على المظهر المتبقي من وجود الخلافة في مصر، وذلك بحملهم الخليفة المتوكل آخر الخلفاء العباسيين على الانتقال إلى القسطنطينية. أصبحت مصر مجرد ولاية عثمانية بعد أن كانت مقراً للخلافة الإسلامية؛ فعم الأسى كافة أرجاء العالم الإسلامي ولا سيما بعد أن فرض الأتراك اللغة التركية كلغة رسمية للبلاد الإسلامية المحتلة، وتكشفت نياتهم باستغلال البلاد الإسلامية لمصالحهم الذاتية[٢]. ولم يكد القرن الثامن عشر يشرف على نهايته حتى كان العالم الإسلامي يعيش أحلك أيامه التي تغمرها ظلمات الجهل والتخلف والفساد ومختلف

---

(١) أنظر، ابن تيمية، السياسة الشرعية، الكتاب العربي، مصر، ١٩٥١، ص ١٧٢- ١٧٣، ورسالة الواسطة، الخانجي، مصر، ١٣٢٣ هـ، ص ٤٦- ٤٨، والفكر العربي في ماية سنة لفؤاد صروف ونبيه فارس، الجامعة الامريكية، بيروت، ١٩٦٧، ص ٢٦٩، ٢٧٥، ٣٢٥، ٣٢٨، وابن تيمية لمحمد يوسف موسى، ص ٧٧- ٧٩، ٨٧- ٩١، ٢٨٤- ٢٩١، ونشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ١٤٨.

(٢) أنظر، محمد يوسف موسى، ابن تيمية، ص ١٨.

أنواع الشعوذة والخرافات[1]. وكانت هذه الحالة حافزاً للمسلمين على النظر والتأمل بما آلت إليه أحوالهم. ففي منتصف القرن الثامن عشر نشطت الحركة الوهابية (هي امتداد لمذهب ابن تيمية في الإصلاح) في شبه الجزيرة العربية في العمل على تخليص العقيدة الإسلامية من الشوائب التي علقت بها، ودعت المسلمين إلى عدم الإشراك بالله في العبادة والتشريع، قائلة بأن الإسلام دين توحيد، وأن المسلمين كانوا في أوج قوتهم ومنعتهم حين كان الإسلام عقيدة توحيد خالية من الشرك، فلما أشركوا مع الله أولياء يحجون إلى أضرحتهم ويقدمون لها النذور التماساً لمنفعة أو دفعاً لمضرة، وعندما أخذوا في التأنق في الملبس والمأكل كارتداء الحرير وشرب الخمر والقهوة والتدخين، تدهورت أحوالهم، وساروا في طريق الركود والجمود[2].

ومع بداية القرن التاسع عشر الذي يعتبر عصر التقدم العلمي والتقني في الغرب وعصر التخلف والاستعمار في الشرق، أخذ المثقفون المسلمون يتساءلون عن سر تقدم الغرب وعن أسباب تخلف الشرق، وعن الوسيلة التي يمكن للمسلمين عن طريقها أن يصبحوا جزءاً من العالم المتمدن مع الحفاظ على تراثهم وعقائدهم؛ وانتهى رأيهم في النهاية إلى الاتفاق على أن تقهقر المسلمين يعود إلى انصرافهم عن تعاليم الإسلام الصحيحة وعن العلوم العصرية، وأن العلاج يكمن في الرجوع بالدين إلى ينابيعه الصافية قبل أن يلحقه الفساد وتطرأ على أذهان أهله البدع والخرافات، والإسترشاد بهدي العقل في فهم الدين وفي تنمية الحياة المادية[3].

وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر ظهرت الحركة السنوسية في شمالي إفريقيا، التي يمكن اعتبارها بمثابة ردة فعل على تقاعس المسلمين عن زراعة الأرض وتعميرها، وإلى غلوهم في تقديس الأولياء والمشايخ، الأحياء منهم والأموات، داعية

---

(١) أنظر، محمد الحر العاملي، أمل الآمل، بيروت، ١/٩٠-٩١، ١/١٨٢- ١٨٣، ومجلة العرفان، المجلد الأول، ج١، ص ٤٦٥، ٥٦٥.

(٢) أنظر، شكيب أرسلان، حاضر العالم الاسلامي، دار الفكر، بيروت، ١٩٧١، ص ٢٦٤، وكذلك، الفكر العربي في ماية سنة، ص ٢٧٥- ٢٧٦، ٢٧٨- ٢٧٩، ٣٢٩، ومحمد بن عبد الوهاب، التوحيد، وكذلك 309/ Baron de Vaux, les penseurs de l'Islam, 1926, p. 5

(٣) أنظر، حسين فوزي النجار، رفاعة الطهطاوي، القاهرة، ص ١٧، ٢٦- ٢٧، والفكر العربي في ماية سنة، ص ٢٨٥- ٢٨٧.

إلى العودة إلى الإسلام في بساطته الأولى أيام صاحب الدعوة والخلفاء الراشدين، وإلى الاقتداء برسول الله مثلاً أعلى في السعي والعمل المتواصل. ولم تكن البهائية التي ظهرت في إيران، والمهدية التي ظهرت في السودان وأعلنت الجهاد على الإستعمار البريطاني، تختلفان في روح دعوتها عن روح السنوسية[1]. وهكذا أصبحت المشكلة الرئيسية عند المسلمين في هذا القرن هي في رد الإعتبار للدين، حتى تعود للمسلمين حريتهم ويسترجعوا سابق مجدهم في العلم والحضارة. ولم تعد مشكلة الاختلاف بين أهل السنة والشيعة من المسلمين حول المسائل الفقهية والدينية، مثل من هو صاحب الحق بالخلافة، ومسألة الكفر والإيمان مطروحة على الإطلاق. لقد عرف القرن التاسع عشر جملة من كبار المصلحين الدينيين، نذكر منهم:

١ ـ **الشيخ رفاعة الطهطاوي**: ١٨٠١ ـ ١٨٧٣، الذي ردّ انحطاط المسلمين إلى ابتعادهم عن الشريعة الإسلامية، ورأى بأن العلاج إنما يكون عن طريق نظام تربوي تعليمي، يقوم على قاعدتين هما أساس التمدن والعمران: تهذيب النفوس بالآداب الدينية، وتعلم العلوم والفنون والصنائع النافعة. كان الطهطاوي يرى بأن الإنسان لا يستطيع بقواه العقلية وحدها أن يضبط نفسه، وأن يأخذها بالاعتدال ويصونها من الأدناس، وأنه لأجل ذلك يحتاج إلى وازع أخلاقي يوجهه من الداخل فيحبب إليه فعل الخير وينهاه عن الشر. وإذا كان الطهطاوي لم يبين معنى هذا الوازع، فمن الراجح أنه كان يقصد به الدين، لأنه كان يقول صراحة: إن الدين هو أثبت قاعدة لتنمية الفضائل الشخصية التي تحفظ الإنسان من الرذيلة وتخلق لديه القدرة على الإنضباط وحسن التصرف[2].

٢ ـ **السيد جمال الدين الأفغاني**: ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧، الذي لاحظ بأن المسلمين قد انقسموا إلى فرق ومذاهب، وتركوا العلم والأخلاق، واستكانوا إلى الإستعمار، وأن لا علاج لذلك إلا بالرجوع إلى ينابيع العقيدة الإسلامية، والاعتقاد بأن الله منفرد بتدبير الأكوان، متوحد في خلق الأفعال، والإتحاد ضمن إطار الجامعة الإسلامية، واقتباس العلوم العصرية التي هي أساس التقدم المادي. وقد ذهب

(١) أنظر، حاضر العالم الاسلامي، ص ٢٦٣، والفكر العربي فيماية سنة، ص ٢٨٠ـ ٢٨٣.
(٢) انظر، الفكر العربي في ماية سنة، ص ٤١٣ـ ٤١٦.

في رسالته، الرد على الدهريين ورفض مبادئهم، التي وضعها أثناء إقامته في الهند إلى القول: إن الكفر هو سبب الإنحطاط وفساد العمران، وإن الدين هو أساس المدنية الصحيحة والتقدم الحقيقي. فالدين يدفع الأمم إلى التحرر والتعاون والإتحاد والتمسك بالفضائل التي هي أقصى غايات المدنية؛ فضلاً عن أنه يؤمن سعادة الإنسان من جراء تلبيته حاجات بدنه ونفسه(١).

٣ ـ **الشيخ محمد عبده: ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥**، الذي رأى أن علاج كافة المشاكل التي يعاني منها المسلمون إنما يكون بالفهم الصحيح لمعنى الدين، كإفراد الله بالربوبية والتسليم له وحده بالعبودية، وطاعته فيما أمر به ونهى عنه، وترك عقيدة الجبر أو التواكل. فالإسلام دين التقدم والحضارة، لأنه دين العمل والحرية، والعدل والقوة، والتعاون والتسامح، والمساواة والسلام. دين العلم الذي لا يتوجه إلا إلى العقل، لأنه يعتبر أنه كلما زاد علم الإنسان كلما زاد فهمه لأسرار الكون، وتجلت له حقيقة الوجود، وكان إيمانه في النهاية أقوى وأفضل. وهو دين **«الفطرة البشرية»** الذي يلائم طبيعة النفس الإنسانية، فيشبع رغائب الإنسان المادية والروحية ويوفق فيما بينهما على أساس من الاعتدال التي تمنع طغيان إحداها على الأخرى. وقد لا نعدو الحقيقة إذا ما قلنا بأن محمد عبده هو رائد الإصلاح الديني الحقيقي في مصر. فقد نادى بقوة بوجوب إعلان الحرب على كل أنواع التخلف والموروثات البالية التي يعاني منها المسلمون وذلك حتى ينخلعوا عن كل جمود وتقليد وانحطاط(٢).

---

(١) الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٣٢٠ هـ، ص ٤٣ أنظر كذلك، القضاء والقدر للافغاني، المنار القاهرة، ١٣٤٢ هـ. ص ١٤ـ ١٥ ومحمد علي أبو ريان، صرخة جمال الدين الافغاني، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٥ـ ٨، ٩٢ـ ٩٣، ٩٧ـ ٩٨، ١٠٦ـ ١٠٧، ١٠٩، ١١٨، وعبد الرحمن الرافعي، جمال الدين الافغاني باعث نهضة الشرق، ص ٤ـ ٥، ٨٦، ٨٩، ١٢١ ـ ١٢٢، ١٣٣، ١٤٣، ١٥٠ ـ ١٦١، ١٧٤، ومجلة العرفان. المجلد ٣٨، ج١، ص ٧ والمجلد ٤١، ج ٦، ص٦١٠ ومجلة الثقافة الوطنية اللبنانية، ٥٨/٥٠، ٥٩/٥٤.

(٢) انظر، محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ١، ١٧ـ١٨، ٥٦، ١٢٢ـ١٢٥، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٤ـ١٣٥، ١٤٣ـ١٤٥، و، الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٤ـ١٧، ١٩، ٤٧، ٦١ـ٦٤، ٦٨ـ٦٩، ٧٤، ٧٦ـ٧٧، ٨٠، ٨٣، ٨٦، ٩١ـ٩٢، ٩٦، ١٠٣ـ١٠٧، ١١٦ـ١١٨، ١٤٧ـ١٤٨ وعثمان أمين، محمد عبده رائد الفكر المصري المعاصر، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٥٥ـ٥٨، ٦٠، ٣٦٩، ٣٧١ـ٣٨٤، وعباس محمود العقاد، محمد عبده، الطبعة الثانية، القاهرة، ص ١٨ـ١٩، ١٤٦، ١٨٦، ٢٣١، ٢٦٠ـ٢٦٣، ومحمد البهي، الفكر الاسلامي

٤ ـ **الشيخ عبد الرحمن الكواكبي: ١٨٤٨ ـ ١٩٠٥**، الذي أرجع تدهور أحوال المسلمين إلى ثلاثة أسباب:

١ ـ **سبب ديني**: وهو انقسام المسلمين إلى مذاهب وفهمهم خطأً لعقيدة القضاء والقدر التي أدت بهم إلى الزهد في الحياة والتواني في العمل.
٢ ـ **سبب سياسي**: وهو انعدام الحرية والعدالة والمساواة.
٣ ـ **سبب أخلاقي**: وهو الارتياح إلى الجهل وانتشار داء التواكل وعدم العناية بتربية النساء.

ورأى أن الخلاص يكمن في الرجوع إلى الإسلام في بساطته الأولى أيام صدر الإسلام، والإيمان بوحدانية الله المطلقة حتى تتحرر العقول من قيود الشرك، وتنصرف عن تعظيم القبور، وتقبل على العلوم. فالعلم قبس من نور الله يكشف الحقائق، فيبين الخير ويدل على الشر، فضلاً عن أنه يولّد «الحرارة» والقوة لمحاربة الظلم والعبودية، ويعرف الإنسان بأن الحرية هي الحياة، لأنها روح الدين، وأن الموت خير من البقاء مع القهر والعبودية، وأن السعادة لا تتحقق إلا في ظل العدالة وفي ظل الحرية التي تدفع الإنسان إلى التفكير والعمل[١].

ومع أواخر الربع الأول من القرن العشرين الذي شهد انقلاباً دينياً قام به مصطفى كمال في ٣ آذار ١٩٢٤ وألغى على أثره الخلافة الإسلامية ـ الإسمية ـ في تركيا، وأعلن عن رغبته في علمنة الدولة علمنة كاملة في كافة النواحي الإجتماعية، عرف العالم الإسلامي تطاحناً فكرياً لعله كان الأول من نوعه بين المحافظين التقليديين الداعين إلى الإسلام والمنادين بضرورة العودة إلى نظام الخلافة الإسلامية، وبين ما يمكن تسميتهم بـ«المجددين» الذين لم يروا أدنى ضير في فصل الدين عن الدولة، لأنه ليس هنالك من صلة جوهرية بين الإثنين، مما يقتضي منا الوقوف قليلاً لنتبين شيئاً من آراء كل من أصحاب الإتجاهين[٢].

= المعاصر وصلته بالإستعمار الغربي، ١٩٥٧، ص ٨٥، و

Osman Amin, Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses, le caire, 1944, pp. 52, 138- 141.

(١) انظر، الفكر العربي في ماية سنة، ص ٩٣-٩٤، ٢٣٢، ٢٨٣-٢٨٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٢١-٣٢٢.

١ ـ **الشيخ محمد رشيد رضا: ١٨٦٥ ـ ١٩٣٥**، هو أول المصلحين التقليديين. رأى أن نهضة المسلمين لا تستقيم بغير الخلافة. وأن فساد هذه وقيامها على القوة والغلبة لا على بيعة أهل **الحل والعقد** هو الذي أدّى إلى إشاعة الفرقة بين المسلمين. وأن السبيل الوحيد للقضاء على عللهم واستعادة حضارتهم السالفة إنما يكون عن طريق إقامة الشريعة على قواعد العلم. فالإسلام ليس ديناً روحانياً أخروياً فقط، إنما هو دين سماوي وأرضي، من مقاصده إقامة المدنية على أسس الأخلاق والعلوم والفنون والصناعات. وسعادة الأمم بأعمالها. وكمال أعمالها منوط بانتشار العلوم فيها. وكل أمة تنشط لاقتباس العلوم فتقيم أساس مدنيتها على هدي العقل، تحوز أعلى درجات السعادة(١).

٢ ـ **شكيب إرسلان: ١٨٦٩ ـ ١٩٤٦**، كان يعتقد بأن خلاص المسلمين يكمن في الجمع بين الدين والعلوم الطبيعية. فالدين ضروري للبشر لأنه يقتضي وجود المدنية، ولا يتعارض مع التقدم أو العلم، في حين أن الإشتغال بالعلم الدنيوي وحده مع هجر الدين يؤدي إلى عبادة المادة وضياع المثل العليا(٢).

٣ ـ **حسن البنا**: (اغتيل عام ١٩٤٩)، حارب البدع والخرافات المستجدة على العقيدة الإسلامية كالرقي والتمائم والحجاب والكهانة والتوسل بالأنبياء لقضاء الحاجات، قائلاً بأنه لا يمكن أن تصطدم حقيقة علمية بقاعدة شرعية ثابتة، وبأنه لا أمن ولا سلام ولا عدل ولا مساواة ولا سعادة حتى يعود الناس إلى طريق الإسلام. وأن المدنية الغربية التي تزهو بجمالها العلمي لا تورث الإنسان اليوم إلا الشقاء والإضطراب(٣).

٤ ـ **السيد محسن الأمين**: (١٨٦٢ـ١٩٥٢)، حارب التفرقة بين أهل السنة والشيعة من المسلمين؛ كما هاجم البدع المستجدة في الإسلام ولا سيما لطم الخدود وشق الجيوب وجرح الرؤوس وإعلاء البكاء على الحسين بن علي في الأيام العشرة

---

(١) انظر، ابراهيم أحمد العدوي، الإمام المجاهد رشيد رضا، القاهرة، ص ١٩، ١٧٥، وكذلك مجلة المنار.

(٢) انظر، شكيب أرسلان، حاضر العالم الاسلامي، ١/١١٩، ١/١٢١، ١/١٢٦، وكذلك، أحمد الشرباصي، شكيب أرسلان رائد العروبة والاسلام، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٥، ١٣، ٢٢ـ٢٣، ١٤٤، ١٤٦، ١٥٠، ٢٠٠ـ٢٠٣، ٢١٧ـ٢١٨، ٢٢٤، ٢٢٧ـ٢٣١.

(٣) انظر، حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا.

الأولى من شهر محرم في كل عام. ودعا المسلمين إلى الإتحاد لتخليص بلادهم من نير الإستعمار، وإلى الإقبال على العلوم العصرية، والنظر إلى الشريعة بمنظار العقل[1].

٥ ـ **الشيخ محمد الغزالي**: رأى بأن نشاط التفكير الإنساني فيما وراء المادة باطل، وأن الدين هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة في ذلك المجال، وأن عمل العقل يدور ضمن النطاق الذي لم يتناوله الدين[2].

٦ ـ **محمد البهي**: ذهب في كتابه، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي، إلى القول: إن العلم التجريبي خطر يتهدد العقيدة الدينية، ودعا إلى الاحتراس من قبول النزعة التجريبية في البحث في المسائل الدينية، لأن التجريب قوام العلم الطبيعي لا الدين.

٧ ـ **السيد محمد باقر الصدر**: (ـ ١٩٨٠) إنتقد الثقافات الغربية ومفاهيمها، قائلاً: إن النظام الإسلامي أفضل نظام للبشرية لأنه نظام إلهي كامل يقدم صورة واضحة شاملة عن الكون والحياة والإنسان[3].

مع الإشارة إلى أننا نكتفي بذكر هذا العدد من المفكرين المحافظين لأن المجال يضيق بذكرهم جميعاً، فضلاً عن الحديث عنهم، مثل: نامق كمال (تركي) والشيخ مصطفى صادق الرافعي (مصري) وسيد قطب ومحمد قطب (مصريان) وأبو الحسن الندوي (هندي) وأبو الأعلى المودودي (باكستاني) إلخ..

أما التيار التجديدي فيمكن اعتباره ثمرة أو نتيجة تأثير التقدم العلمي الذي أحرزه الإنسان الغربي على عقول قسم كبير من المفكرين المسلمين، ويمكن رد جذوره إلى:

١ ـ **قاسم أمين**: ١٨٦٥ ـ ١٩٠٨، الذي شغل كغيره بمسألة انحطاط المسلمين، ورأى أن السبب الحقيقي لذلك، يكمن في الجهل العام المتفشي في الشعوب الإسلامية وإهمالها للعلوم التي هي أساس السعادة البشرية.. وأن العلاج لا

---

(١) انظر، محسن الأمين، سيرته،
(٢) انظر، محمد الغزالي، الأوضاع الاقتصادية في الاسلام، مصر.
(٣) انظر، محمد باقر الصدر، فلسفتنا وكذلك، إقتصادنا.

يكون بالعودة إلى منابع الإسلام الأولى لأنه لا علاقة بين الدين والمدنية، وإنما في إعادة بناء المجتمعات الإسلامية على أساس العلوم الحديثة والأخذ بأساليب الحضارة الغربية، وتحرير المرأة كاملاً وتزويدها بالثقافة الصحيحة لترتفع إلى مسؤوليات الحرية الصحيحة، لأن ارتقاء المرأة عامل من عوامل ارتقاء الأمم وجهلها عامل من عوامل انحطاط الأمم[١]. وهذا يذكرنا بالطبع بما يقوله شارل فورييه: إن تقدم المرأة أو تخلفها هو المعيار الوحيد لمعرفة تقدم المجتمع أو تخلفه.

٢ ـ **أحمد لطفي السيد: ١٨٧٢ ـ ١٩٦٣**، وقد فصل بين المدنية والإسلام وأزاح الدين كأساس لدعوته السياسية إلى الحرية والإستقلال في مصر، معتبراً أن تأسيس القومية على مبادىء الإسلام أمر غير ممكن، فضلاً عن أنه أمر غير طبيعي أو واقعي، لأن الإسلام ليس فيه بحد ذاته ما يجعله أفضل من غيره من الأنظمة والأديان[٢].

٣ ـ **الشيخ علي عبد الرازق: ١٨٨٨ ـ ١٩٦٦**، وكان أشد المتحمسين لهذا التيار التجديدي أو المستجد وذلك إلى جانب عبد الحميد متولي صاحب كتاب، أصول الحكم في الإسلام، بالرغم من كونه أحد علماء الأزهر وأحد قضاة الشرع الحنيف. نشر كتابه، الإسلام وأصول الحكم، عام ١٩٢٥، وفيه طالب بكل صراحة بفصل الدين عن الدولة، وأيد حركة مصطفى كمال التغييرية في تركيا الذي ألغى منصب الخلافة الإسلامية وعلمن الدولة. وقد ذهب إلى القول بأن الخلافة عبارة عن نظام تعارف عليه المسلمون، وليس في أصول الشريعة ما يوجبها، وليست هي أو القضاء أو وظائف الحكم من الدين في شيء. إنما هي خطط دنيوية لم يعرفها الدين ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لكي يرجع المسلمون فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة. والقرآن يدلل على ذلك صراحة. فهو يشير إلى أن رسول الله

---

(١) انظر، قاسم أمين، تحرير المرأة، القاهرة، ١٨٩٩، ص ٢٧، ٨٣، ١٦١، وكذلك، المرأة الجديدة، القاهرة، ١٩٠١، ص ١٨، ١٢٤، والفكر العربي في ماية سنة، ص ٣٢٤، ٣٢٧، ٤٦٤-٤٦٥.

(٢) انظر، أحمد لطفي السيد، صفحات مجهولة من تاريخ الحركة القومية في مصر، القاهرة، ١٩٤٦، ص ١١٨، وكذلك، تأملات، ص ٤٢.

لم يكن إلا رسولاً يبلغ رسالة الله إلى الناس. ﴿وما أرسلناك إلا مبشراً ونذيراً..﴾[1]. ﴿ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين..﴾[2]. ﴿ما على الرسول إلا البلاغ..﴾[3]. ﴿فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً﴾[4]. ﴿فهل على الرسل إلا البلاغ..﴾[5] .﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ إنما إلهكم إله واحد، فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾[6]. ﴿قل يا أيها الناس إنما أنا لكم نذير مبين﴾[7]، ﴿ما على الرسول إلا البلاغ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون﴾[8]. ﴿يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً﴾[9] ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن توليتم فإنما على رسولنا البلاغ المبين﴾[10] ﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومن ضل فإنما يضل عليها، وما أنا عليكم بوكيل﴾[11].

أما الحكومة والملك فهما من أغراض الدنيا، وهذه أهون عند الله من أن يبعث لها رسولاً وأهون عند رسله من أن يشتغلوا بها.[12] مع الإشارة إلى أنه بسبب أفكاره هذه، سيق علي عبد الرازق عام ١٩٢٦، أمام محكمة هيئة كبار العلماء، التي تتألف من أربعة وعشرين عالماً برئاسة شيخ الجامع الأزهر آنذاك، الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي، التي أصدرت حكمها بعزله من وظيفته في القضاء وبطرده من الهيئة الشرعية وبتجريده من هويته الإسلامية. (أنظر أيضاً، محمد أحمد خلف الله، مجلة الطليعة، أيار، ١٩٧٦، حيث يرى أن مسألة الخلافة محل خلاف لأنها من وضع البشر).

٤ ـ طه حسين: ١٨٨٩ ـ ١٩٧٤، وقد برز في كتابه، مستقبل الثقافة في مصر، الذي ظهر عام ١٩٣٨، كأحد أكثر المفتونين بالحضارة الغربية والداعين إليها. وقد

(١) فاطر ٢٨
(٢) النمل ١٢٩
(٣) آل عمران ٩٩
(٤) الشورى ٤٨
(٥) النحل ٣٥
(٦) الكهف ١١٠
(٧) الحج ٤٩
(٨) المائدة ٩٩
(٩) الأحزاب ٤٥
(١٠) المائدة ٩٢
(١١) يونس ١٠٨

(١٢) انظر، علي عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٢٥، ص ٤٩، ٦٤، ٧٥، وعبد الحكيم متولي، مبادىء الحكم في الاسلام، ص ٤٣٣، ٤٤٣-٤٤٥.

ذهب إلى حد التأكيد بأن العقلية المصرية أقرب إلى العقلية الغربية منها إلى العقلية الشرقية، وأن العقلية المصرية ما هي إلا امتداد للعقلية الغربية. وأن الغرب يجب أن يكون المثال الأعلى الذي يقتفي المثقفون خطاه وينسجون على منواله، لأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا يصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدولة. فقوام الدولة هو المنافع العملية.

وبعد هذا الإستعراض المقتضب لتاريخ الفكر الإسلامي السياسي والديني منذ القرن الأول للهجرة وحتى المنتصف الأول من القرن العشرين، يمكن التساؤل عما إذا كان الإسلام قد شهد قيام حكم إسلامي صحيح ولا سيما بعد وفاة النبي محمد (ص)؟ وإذا كان كذلك، فكيف يمكن تفسير استمرار نزول الوحي على النبي محمد (ص) حتى وفاته، فضلاً عن وفاته المبكرة إثر انتصاره في العربية بقرابة سنتين؟ وما هي طبيعة هذا الحكم؟ وكيف يقول بعض المفكرين الإسلاميين إن الحكم في الإسلام هو شورى، ثم يذهب بعضهم مثل طه حسين إلى القول: إن رسول الله حين عارض بعض الصحابة ولا سيما عمر بن الخطاب، صلح الحديبية، بعد أن عرض الأمر عليهم، غضب وقال لهم: أنا رسول الله وعبده. فعلم المسلمون عندئذ أن الأمر ليس مشورة ومفاوضة وإنما هو أمر قد نزل فيه الوحي، مع أن صلح الحديبية مسألة سياسية وليس تشريعاً دينياً أو سماوياً؟ فكيف نزل به الوحي من السماء؟[1]. وما هي هذه الشورى؟ وهل كان الرسول بحاجة إليها؟ وإذا كان الرسول يستشير صحابته في بعض الأمور الدنيوية فكيف يفسر بعض المفسرين إذاً آية ﴿وشاورهم في الأمر﴾ على أنها ليست من قبيل حاجة الرسول إلى المشورة، لأنه كان بغنى عنها، وإنما كان ذلك من قبيل تعليم الناس وإرشادهم إلى أحسن الطرق التي يجب أن يسلكوها في شؤون الدنيا من بعده[2]. ثم هل يعني قيام الإسلام أو بالأحرى قيام حكم إسلامي قيام الحضارة في الحال؟ وهل التوفيق بين الإسلام كنظام والحضارة المعاصرة أمراً ممكناً؟ إن الإجابة عن السؤال الأول، أي عما إذا كان الإسلام قد شهد قيام حكم إسلامي صحيح بكل معنى الكلمة، يطرح بدوره السؤال عما إذا كان المفكرون المسلمون التقليديون راحوا ضحية أوهام خادعة

---

(١) انظر، أحمد محمد صبحي، نظرية الإمامة لدى الإمامة الاثني عشرية، دار المعارف، ١٩٦٩ ص ٥٦

(٢) انظر، ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، دار النفائس، بيروت، ١٩٧٧، ص ٦٦

بدعوتهم إلى الرجوع إلى ماض لم يكن على الإطلاق كما رسموا في مخيلاتهم صورة عنه؟.

قد يصح القول مع بعض التحفظ، بأن المجتمع الإسلامي كما يصوره الإسلام، وبالتالي مفكرو الإسلام، الحديثون منهم والمعاصرون على حد سواء، لم يعرف النهار على الإطلاق، وإذا كان عرفه فإن ذلك كان لمدة قصيرة جداً. فالنبي محمد (ص) فارق الحياة بعد فترة وجيزة من انتصار الإسلام في شبه الجزيرة العربية. لقد دخل الرسول إلى مكة فاتحاً عام ٨ هـ. وفي سنة ١٠ هـ كان ما يزال يتلقى الوحي[١]. وفي عام ١١ هـ أسلم الروح وهو يسيّر جيشاً كبيراً إلى الشام بقيادة أسامة بن زيد لقتال الروم. وصحيح أن النبي كان الرئيس الأعلى الروحي والزمني لكل المسلمين لمدة ثلاث سنوات تقريباً، تمتد من السنة الثامنة هجرية حتى السنة الحادية عشرة هجرية، إلا أنه من غير الثابت أن النزعات الجاهلية كالقبلية ومختلف العادات والأخلاق، قد زالت من نفوس العرب المسلمين[٢]. ثم إن بناء المجتمعات لا يمكن أن يقاس بمدة زمنية تتراوح بين سنتين أو ثلاث سنوات. وإذا سلمنا فرضاً بأن مجتمعاً إسلامياً مثالياً قام بالفعل زمن الرسول (ص)، فنحن لا يسعنا الجزم بأن هذا المجتمع قد استمر بعد وفاة النبي محمد (ص) في الطريق السوي. وإذا كان جرجي زيدان يرى بأن عصر الخلفاء الراشدين الممتد من سنة ١١ هـ حتى سنة ٤١ هـ، هو «عصر الإسلام الذهبي، عصر العدل والتقوى. كانت الحكومة جارية فيه على سنن العدل والإستقامة. وهو العصر الذي اتخذه المسلمون منوالاً ينسجون عليه، وكلما حادت دولة من دولهم عن جادة الحق طلبوا منها الرجوع إليه والسير على خطوات الخلفاء الراشدين»[٣] فإن محمد بن تقي المدرسي، يعتقد بأن وفاة النبي «كانت نكبة فادحة للإسلام لم يسبق لها مثيل.. لأنه نتج عنها انحراف مباشر لخط السير السريع لتقدم الإسلام»[٤]. ثم إن الشيخ علي عبد

---

(١) انظر، مروج الذهب للمسعودي، ٢٩٦/٢، وكذلك تاريخ التمدن الاسلامي، ٥٢/٤، و، محمد تقي المدرسي، محمد، العراق، ص ٥٩-٦٣.

(٢) انظر، محمد تقي ا لمدرسي، محمد، ص ٦٧، و، الاسلام وأصول الحكم، ص ٤٠، ٤٤-٤٦، ٨٠، ٨٣-٨٥، وكذلك،

Roger Arnalez, Mahomet ou la prédication prophétique Paris, Seghers 1970, pp. 72- 73.

(٣) انظر، تاريخ التمدن الاسلامي، ٨/٢-٩.

(٤) انظر، محمد، ص ٦٨.

الرازق يرى بأن «خلافة الخليفة الأول أبي بكر الصديق، لم تكن إلا نتيجة مؤامرة السقيفة.. وأن مقام الخلافة منذ الخليفة الأول إلى يومنا هذا، كان عرضه للخارجين عليه المنكرين له، ولا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلا عليه خارج، ولا جيلاً من الأجيال مضى دون أن يشاهد مصرعاً من مصارع الخلفاء»[١]. ويذهب محمد علي أبو ريان في كتابه، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، إلى القول: «بأن النزاع السياسي بدأ في عهد الصحابة وكان سببه مسألة الخلافة ومن هو أولى بها، ثم انقسم المسلمون إلى أحزاب وفرق سياسية، يرى كل منها رأياً في من هو أحق بالخلافة ومن هو المؤمن ومن هو الكافر»[٢]. كما يذهب الشيخ صبحي الصالح في كتابه، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، إلى القول: «إن عصر الشيخين أبي بكر وعمر قد عرف صوراً من الاختلاف حول قضايا يمكن أن نعدها منطلقاً نحو التنازع في العقائد والأفكار الدينية»[٣].

ومن المعلوم أن صحابة النبي محمد (ص) قد اختلفوا بعد وفاته مباشرة حول الخلافة ومن هو صاحب الحق فيها. فعلي بن أبي طالب امتنع عن مبايعة أبي بكر الصديق بالخلافة لاعتقاده بأنه أحق بها من غيره بحكم الشرع. وحذا حذوه بعض الصحابة مثل: أبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر وسلمان الفارسي وسعد بن عبادة وغيرهم، فضلاً عن قسم كبير من المهاجرين والأنصار. كما ارتدت بعض القبائل العربية عن الإسلام، فقام أبو بكر يقاتلها فكانت حروب الردّة التي «لم تكن في الواقع حرباً دينية نتيجة ارتداد جماعة من المسلمين عن الدين الإسلامي، وإنما حرباً سياسية نتيجة عدم قبولهم لسلطان أبي بكر الديني بعد النبي.. نظراً لأن من أطلق عليهم لفظ المرتدين لم يقولوا بخروجهم عن الإسلام، وإنما امتنعوا فقط عن تأدية الزكاة لأبي بكر. وهذا ما قاله أحدهم مالك بن نويرة لخالد بن الوليد»[٤].

وفي عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب الذي انشغل بالفتوحات لنشر الإسلام، لم يكن المجتمع الإسلامي في عهده خالياً من كل ألوان الفقر والظلم.

---

(١) انظر، علي عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، ص ٢٣- ٢٥ وكذلك، مروج الذهب، ج٢ و ج٤.

(٢) ص ٢٠٩، ٣٥٤.

(٣) الطبعة الثانية، بيروت، ص ١٣٤.

(٤) انظر، علي عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، ص ٩٧- ٩٩، ومروج الذهب، ٣٠٧/٢ وتاريخ التمدن الاسلامي، ٤/٥٣..

فالتاريخ يحدثنا أنه كان يعمل جهده في سبيل إحلال العدالة الإجتماعية حتى لقب بـ «الفاروق». وعندما ولي عثمان بن عفان عام ٢٣ هـ بعد مقتل عمر وهو يقوم بتأدية فريضة الصلاة، عارض خلافته قسم كبير من المسلمين، ووقع «أول خلاف بين بلدين إسلاميين. . بين الشام والكوفة»(١). وانتهت خلافته بقتله في دار الخلافة على يد جموع المسلمين الثائرة عليه التي رأت في خلافته انتكاصاً صريحاً لتعاليم الإسلام.

وفي عهد الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب، انقسم المسلمون إلى طوائف عديدة بعدما قامت عائشة بنت الخليفة الراشدي الأول وزوج النبي محمد (ص) مع معاوية بن أبي سفيان والي الشام والزبير بن العوام وغيرهما، يشهرون الحرب عليه. . وانتهى عهد عليّ بمصرعه في المسجد وهو يصلي.

وعندما تولى الأمويون الحكم، تحولت الخلافة إلى ملكية ووراثية، وظهرت العصبية القبلية من جديد، وانقسم المسلمون بوضوح إلى طائفتين: سنة وشيعة. وأصبح المسلمون الشيعة محل اضطهاد من قبل الحكام الأمويين الذين بدأوا عهدهم بقتل حجر بن عدي وأصحابه، والحسن والحسين حفيدي رسول الله (ص)(٢).

ولم يكن الحال في عهد العباسيين بأحسن منه في العصر الأموي من حيث اختلاف المسلمين وانقسامهم إلى شيع متعددة. ولم تتغير هذه الصورة أيضاً في عهد العثمانيين الذين تحولت الخلافة الإسلامية في عهدهم إلى مجرد واجهة إسمية يختبئون وراءها لتنفيذ مآربهم إلى أن انهارت نهائياً في آذار ١٩٢٣ على يد مصطفى كمال.

وبالرغم من كل هذه الجنبات المظلمة من التاريخ السياسي الإسلامي، فإننا نلاحظ أن الداعين إلى العودة إلى إسلام صحيح، كثيرون، في تاريخ الفكر الإسلامي، بدءاً بأبي ذر الغفاري ومروراً بالأشعري والغزالي وأبي الطيب المتنبي

---

(١) انظر، تاريخ التمدن الاسلامي، ٤/٦٦ وكذلك تاريخ ابن الأثير، ٣/٦٥، ومروج الذهب ٢/٣٢٩.

(٢) انظر، أبو الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة في الاسلام، ص ٦٦، وعماد الدين خليل، ملامح الانقلاب الاسلامي في عهد عمر بن عبد العزيز، الطبعة الأولى، ١٩٧٤، ص ٢١٢، ونشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ١٥٥، وتاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ١٨٩، وفجر الاسلام، ص ٢٤٩، وتاريخ التمدن الاسلامي، ٤/١١٣.

الذي يقول:

هل غاية الدين أن تحفوا شواربكم   يا أمة ضحكت من جهلها الأمم

وكذلك ابن تيمية ومعظم المفكرين المسلمين المعاصرين، فضلاً عن المفكرين الحديثين. وإذا كان العصر الإسلامي الوسيط قد شهد حملة عنيفة على الفكر اليوناني، فقد عرفت العصور الإسلامية الحديثة ثورةٍ على الحضارة الغربية. وأصبحت المشكلة الأساسية تدور حول مسألة التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية ومعطياتها. لقد توصل المسلمون في العصر الوسيط إلى نوع من التوفيق بين الشريعة الإسلامية والثقافة اليونانية بعدما تمكنوا من تمثل التراث الإغريقي، فقامت الحضارة العربية الإسلامية باسقة ذراها.. والمشكلة نفسها تعرض اليوم للمثقفين المسلمين. هل يمكن التوفيق بين الحضارة الغربية والشريعة الإسلامية؟ وما هو الموقف الذي يجب اتخاذه إزاء حضارة الغرب؟ وهل يكفي للحكم عليها مجرد القول بأنها حضارة مادية لا تتفق وروح الشريعة الإسلامية؟ وهل أن قيام الإسلام أو الحكم الإسلامي يعني قيام الحضارة للتو فعلاً. وإذا كان كذلك، فما هو معنى الحضارة؟ ولماذا يختلف الباحثون المسلمون أمثال سيد قطب ومالك بن نبي في تحديد طبيعتها؟ ثم ماهي الأسباب التي تدعو إلى القول: إن العالم اليوم يعيش على شفير الهاوية بسبب من حضارته المادية؟ إن معظم المفكرين المسلمين المعاصرين يتحدثون عن انهيار الحضارة المعاصرة منذ عشرات السنين إن لم نقل منذ القرن الماضي، في حين أننا نراها ما تزال تسير قدماً إلى الأمام.. إن بعض المفكرين يرى أن الحضارة بالمعنى الصحيح مرادفة لمعنى الدين، وهي ثمرة الدين. وأن عالمية الحضارة المعاصرة البعيدة عن الدين وروح التدين لا يمكن أن تستمر في العيش، فضلاً عن النمو، لأنها لا تحمل في طياتها عناصر خلودها. والبعض الآخر من المفكرين كمالك بن نبي مثلاً، يتحدث عن خلود هذه الحضارة، لعالميتها، ولأنها تقوم على العوامل الضرورية لقيام كل حضارة، وهي: ١ ـ العلم ٢ ـ الإنسان ٣ ـ الأرض[١]. ثم ما هي هذه الشورى التي نص عليها القرآن؟ وكيف تقوم؟ وهل كانت خلافة أبي بكر نتيجة شورى بين المسلمين؟ وماذا عن قول عمر في خلافة أبي بكر «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه»[٢]. وماذا عن تعيين

(١) انظر، غازي توبة، الفكر الاسلامي المعاصر، ١٩٦٩، ص ١١٩-١٢٠.

(٢) انظر، ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، ص ١٥٨-١٦٠ وكذلك، تاريخ الطبري، ٢٠٥/٣.

عمر من قبل أبي بكر؟ هل في هذا العمل شورى؟ وماذا عن تعيين عمر لستة من المسلمين لتولي أحدهم الخلافة؟ ألا يؤثر ذلك على إرادة المسلمين واختيارهم؟ وماذا نقول في أقوال علي حسني الخربوطلي في كتابه، الإسلام والخلافة، «ومن حق الخليفة أن ينفرد برأيه، حتى ولو كان جميع المسلمين عامة وخاصة ضد رأيه، أو كان أهل الحل والعقد من المسلمين يناقضون فكرته، وذلك كما حصل فعلاً مع أبي بكر حين أراد محاربة العرب جميعاً، عندما منعت الزكاة، وخالفه في ذلك كل الصحابة، حتى عمر بن الخطاب، وزيره ومستشاره، فلم يعبأ برأيهم، وأنفذ رأيه. . إن المسلمين انتخبوا أبا بكر وتركوه ونفسه. فإن حدث أن استشارهم في شيء، ورأى غير رأيهم، آثر رأيه على رأيهم، ومضى حيث أراد. وكذلك سار عمر وعثمان وعلي. . »[١]. وماذا عن قول أحمد أمين في كتابه، يوم الإسلام، «كان مجال الخلاف الأول ـ أي بين الصحابة ـ في بيت النبي. والثاني في سقيفة بني ساعدة. وأخيراً تم الأمر لابي بكر على مضض». «بايع عمر أبا بكر، ثم بايعه الناس، وكان في هذا مخالفة لركن الشورى، ولذلك قال عمر: إنها غلطة وقى الله المسلمين شرها، وكذلك كانت غلطة، بيعة أبي بكر لعمر»[٢]وكيف نفسر ما ذهب إليه بعض علماء المسلمين من أهل السنة، مثل علي عبد الرازق في كتابه، الإسلام وأصول الحكم، وعبد الحميد متولي في كتابه، أصول الحكم في الإسلام، ومحمد أحمد خلف الله، في مقالة له في مجلة الطليعة (المصرية) بتاريخ أيار ١٩٧٦، بعنوان: دستور العودة إلى الشريعة الإسلامية، وغيرهم. . بقولهم: إن خلافة أبي بكر لم تكن إلا نتيجة مؤامرة السقيفة[٣]، والذهاب إلى أبعد من هذا بالقول، إن الإسلام ليس ديناً معنياً بشؤون الحكم أو الدنيا بأمر من الله تعالى ورسوله. وإن الخلافة من صنع البشر ولا دخل للدين فيها، لأن الإسلام يخلو من نظرية مستقلة في الحكم والحكومة. وإن الشريعة التي هي جملة الأوامر الإلهية ليست قانوناً بالمعنى المفهوم من القانون في العصر الحديث، ولكنها مبادىء عامة مقدسة، ترسم للمسلم أحكام سلوكه في حياته كلها: دينياً وسياسياً واجتماعياً[٤]. وماذا نقول في من يرد على هذا الرأي، بقوله: إن

(١) ص ٦٢ (نقلاً عن القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، ص ٧٩، ٨١).
(٢) مصر، ١٩٥٨، ص ٥٢، ٥٤.
(٣) انظر أيضاً، ابن هشام، السيرة النبوية، ٢/٢٩٠أ٢٩٣.
(٤) انظر، هـ. ب. شرابي، تطور الفكر السياسي في الاسلام، ص ١١ (نقلاً عن عباس محمود العقاد، ما يقال عن الاسلام، دار الهلال، ص ١٢٥-١٢٦).

الإسلام دين ونظام اجتماعي، سائلاً بدوره: هل هناك دستور وضعي بدأ العمل به بجميع تفصيلاته دفعة واحدة؟ وهل في دساتير العالم دستور لم يقم على قواعد ثابتة لا تتغير مهما تغير بعد وضعها نصوص المواد والقوانين المتفرعة عنها؟ إن أقدم الأمم الديموقراطية عملاً بالحكم النيابي، هي الأمة البريطانية، ودستورها في أساسه عبارة عن قواعد لا تقبل التغيير، وإن تغيرت المواد التفصيلية المتفرعة عنها، التي لم تستقر على حال حتى اليوم. ومن هذه القواعد: حرية الفرد، حرية المعتقد، حرمة المنزل، حق الدولة في فرض الضرائب وجبايتها إلخ.. وكذلك الحال بالنسبة إلى نظام الحكم الإسلامي الذي من قواعده المنصوص عليها في القرآن: الشورى في الحكم، الحرية الشخصية، المسؤولية الفردية، تفضيل المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، تحريم الإحتكار والربا وكنز الأموال، بالرغم من أن الإسلام لم يأت بنظام مفصل للشؤون الاقتصادية والسياسية والإجتماعية إلخ[1].. ثم كيف نفسر هذه الحروب الضارية التي قامت بين المسلمين منذ العهد الأول للإسلام؟ ولماذا قلّ أو ندر ما نجد حاكمًا أو خليفة مسلمًا ينجو من اغتيال مدبر ويموت ميتة طبيعية؟ ثم ما هي طبيعة الخلافة أو الإمامة في الإسلام؟ وهل الإمامة كما يرى أهل الشيعة من المسلمين أمراً دينياً نص عليها القرآن وتحدث عنها النبي بوحي من الله، والسياسة تابعة لها، والخليفة أو الإمام هو خليفة الله أولاً والنبي ثانياً؟ وإذا كان كذلك، فكيف نفسر سكوت عليّ إذاً عن المطالبة بحقه الإلهي؟ وهل يملك يا ترى مثل هذا الحق في السكوت؟ وماذا نقول عن سكوت الحسن فيما بعد، بعد أن بايعه قسم كبير من الناس بالخلافة بعد مقتل أبيه علي، وذهابه إلى حدّ التنازل عن حقه بالخلافة إلى معاوية، حسمًا للنزاع المسلح بينهما، شرط أن تعود إليه الخلافة من بعد معاوية، بالإضافة إلى بعض الشروط الأخرى، ومنها: منع مسبة عليّ على المنابر..؟وماذا عن وصية أبيه عليّ له: «يا بني، أنكر المنكر بيدك ولسانك وقاوم من فعله بجهدك. وجاهد في الله حق جهاده ولا تأخذك في الحق لومة لائم..؟ وهل يمكن أن نفسر سكوت عليّ عن المطالبة بحقه في الخلافة، ومن ثمت سكوت ابنه الحسن، على أنه نوع من «التقية» لسلامتهما أولاً ولصون وحدة المسلمين ثانياً؟ أم أنه كان نتيجة أوضاع إجتماعية لم تبلغ من السوء ما بلغته فيما بعد في عصر الحسين؟ وإذا كان الأمر الأول، فلماذا ينكر المسلمون الشيعة اليوم «التقية» ويهاجمون من يصفهم بها؟

(١) انظر، عباس محمود العقاد، ما يقال عن الاسلام ، ص١٢٧-١٢٨، ١٧٥-١٧٦.

وكيف نفسر إذاً مقاومة الحسين بن عليّ مع قلة من أصحابه، ليزيد بن معاوية وامتناعه عن مبايعته، حتى قضى هو وجماعته في كربلاء، وهو يعرف مسبقاً بأنه سيقتل هو وجميع أهل بيته وأصحابه؟ ثم ما هو شعورنا عندما يحدثنا التاريخ الإسلامي عن خليفة شاب لم يتجاوز الرابعة والعشرين من العمر هو الوليد بن يزيد حفيد معاوية الأول، أصرّ على التنازل عن منصب الخلافة لأنه رأى أن غيره أحق من هذا المنصب منه، وذلك دون أي إكراه مادي أو معنوي؟ وهل يا ترى نرى لذلك شبهاً أو مثيلاً في الأنظمة الوضعية، سواء منها: القديمة أو الحديثة أو المعاصرة على مدار التاريخ الإنساني؟ ثم ما هي الأسباب التي حدت بالأتراك إلى إلغاء الخلافة الإسلامية واستبدالها بنظام غربي يقوم على العلمنة الكاملة؟ ثم لماذا هذا الحديث الكثير عن الإسلام وضرورة العودة إليه لاسترجاع العرب والمسلمين لحضارتهم الغابرة؟ وهل الدين الإسلامي والحضارة مترادفان؟ وإذا صح أن الديانات الأخرى لا تتعرض أو بالأحرى لا تهتم بالدنيا، فكيف نفسر إذن قيام الحضارات المادية والعلمية والصناعية المزدهرة ولا سيما اليوم في البلاد غير المسلمة؟ وهل يجب علينا التأسي دائمًا بأن الغرب استفاد حضارته من الإسلام، وبالتالي فجذور حضارته إسلامية، وما علينا سوى الرجوع إلى تراثنا حتى نستعيد حضارتنا وأمجادنا الغابرة كعرب أولاً وكمسلمين ثانياً؟ وما هي هذه الحضارة الإسلامية؟ ولماذا يختلف المسلمون في تحديد طبيعتها؟ ثم هل يمكن أن نفسر الأخلاق السائدة في بلد ما إلا على أساس أنها نتاج طبيعي للجماعة أو المجتمع القائمة فيه، فضلاً عن البيئة؟ ثم من هو المسلم الحقيقي يا ترى؟ وهل المسلمون اليوم مسلمون حقيقيون أم مسلمون بالإسم؟ وهل الحكومات التي تدعي اليوم بأنها إسلامية، هي دول إسلامية بالفعل؟ ثم ما هي هذه العادات المستجدة في الإسلام، وقيام ما يمكن تسميته بطبقة المشايخ أو العلماء واتخاذها أزياء خاصة مستحدثة، فضلاً عن سكنى بعضها القصور، وإحاطة نفسها بكل مظاهر الأبهة والعظمة؟ وهل عرف عن أحد من الخلفاء الراشدين والسلف الصالح مثل ذلك؟ إن التاريخ الإسلامي يحدثنا بأن علي بن أبي طالب قد فضل الإقامة في حي «الخِصاص» حيث يسكن الفقراء على العيش في القصر الأبيض في الكوفة.. وهل أصبح المسلمون اليوم مسلمين بالهوية فقط أم ماذا؟ وكيف نفسر إذاً إنتشار الإيديولوجيات الغربية المختلفة في بلاد الإسلام وإقبال المسلمين عليها؟ ثم ما الذي يمنع اتحاد المسلمين اليوم وهم الذين يبلغ تعدادهم أكثر من تسعماية مليون نسمة؟ وهل يا ترى من الكفر بشيء التساؤل أو التشكك

حول قيام إسلام صحيح أو بالأحرى قيام مجتمع إسلامي بالمعنى الصحيح حتى على عهد الرسول أو على الأقل بعد وفاته؟ لقد شكك طه حسين في نسبة وصحة الأدب الجاهلي، وفي صحة المعلومات الواردة في القرآن والمتعلقة بإبراهيم وإسماعيل. وذهب في كتابه الفتنة الكبرى[1] إلى القول: «إن نظام الحكم أيام النبي لم يكن تيوقراطياً مقدساً مفروضاً من السماء لا رأي للناس فيه وإنما كان أمراً من أمور الناس يقع فيه الخطأ والصواب، وإنه ليس بين الإسلام وبين المسيحية فرق في هذه الناحية. فالإسلام دين يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ثم يخلي بعد ذلك بين الناس وبين حريتهم واختيارهم، وأمورهم الدنيوية، تماماً كما هو الحال في المسيحية..» فلماذا لا يصح التساؤل والتشكك حول قيام المجتمع الإسلامي الأمثل؟ وهل مجرد التشكك في ذلك هنة بالإسلام في حد ذاته؟ يقول صاحب العقد الفريد: «الموالي في صدر الإسلام.. كانوا محرومين من المناصب الرفيعة التي تحتاج إلى شرف وعصبية كالقضاء مثلاً فإنهم كانوا يعدونه فوق مرتبتهم. فإن عمر بن عبد العزيز لما أراد أن يولي مكحولاً القضاء أبى وقال: «قال النبي لا يقضي بين الناس إلا ذو الشرف في قومه وأنا مولى»[2]. وألا نعتقد بأن الإعتراف بعدم رؤية مجتمع إسلامي صحيح للنور، كما يريد الله ورسوله ـ هذا إذا سلمنا بأن الإسلام نظام إجتماعي شامل ـ هو حافز للعمل على تطبيقه وإخراجه إلى النهار لتخليص البشرية من مآسي الأنظمة المعاصرة والحضارة المعاصرة؟ لقد قرر من قبلنا أحمد محمد صبحي في كتابه، نظرية الإمامة لدى الإمامة الإثني عشرية، بأن أبا بكر وعمر لم يتمكنا من وضع أسس كاملة لنظام الحكم[3]. كما قرر الشيخ صبحي الصالح في كتابه، النظم الإسلامية. نشأتها وتطورها، بأن «عصر الشيخين أبا بكر وعمر قد عرف صوراً من الاختلاف حول قضايا يمكن أن نعدها منطلقاً نحو التنازع في العقائد والأفكار الدينية»[4]. وكذلك الشيخ عبد الله العلايلي الذي يقول: «إن التربية الدينية لم تشمل العرب على وجه صحيح ولم يعن الخلفاء بنشرها على الطريقة الوجدانية التي اختمرت في نفس أبي ذر (ص) فقام ينشرها مجتهداً.. وكان أول ثائر في الإسلام هب للنضال في سبيل المبادىء التي يؤمن بها»[5]. وتساءل أحمد أمين قبلنا قائلاً: «وبعد

(١) ج ١، ص ٢٦
(٢) ج ٤، ص ٥١
(٣) ص ٢٦
(٤) ص ١٣٤
(٥) أنظر، سمو المعنى في سمو الذات، ص، ٤٦

فإلى أي حدّ تأثر العرب بالإسلام؟ وهل إمحت تعاليم الجاهلية ونزعات الجاهلية بمجرد دخولهم في الإسلام؟ الحق أن ليس كذلك، فقد كانت النزعات الجاهلية تظهر من حين إلى حين وتحارب نزعات الإسلام، وظل الشأن كذلك أمداً بعيداً، وهكذا لم تمت نزعة العصبية وكانت تظهر بقوة إذا ـ بدا ما يهيجها. لقد كانت النزعات الجاهلية والنزعات الإسلامية تسير جنباً إلى جنب في العصور الأولى للإسلام. . ولما ولي الأمويون الخلافة عادت العصبية إلى حالها كما كانت في الجاهلية وكان بينهم وبين بني هاشم في الإسلام كالذي كان بينهم في الجاهلية، وعاد النزاع في الإسلام بين القحطانية والعدنانية، فكان في كل قطر عداء وحروب بين النوعين. . وليست ناحية العصبية هي وحدها ما يظهر لنا في عهد الإسلام من نزعات جاهلية، فهناك نزعات أخرى لا تقل عنها وضوحاً، من ذلك: حروب الردة. وذلك أن كثيراً من قبائل العرب بعد موت النبي، عدوا دفع الزكاة للخليفة ضريبة عليهم ومذلة لهم، ونظروا إليها نظرهم إلى قبيلة تتسلط على أخرى وتضرب عليها الأتاوة. . فضلاً عن أن كثيراً من شبان بني أمية وبعض شبان بني هاشم كانوا يعيشون عيشة هي إلى الجاهلية أقرب منها إلى الإسلام. . (حتى في عهد عثمان بن عفان، كان أخوه لأمه، الوليد بن عقبة، يحيا حياة أبعد ما تكون عن الإسلام، وهو والي الكوفة آنئذ من قبل عثمان). »[1]. وماذا نقول في قول عمر بن الخطاب المشهور وهو من كان وراء إسناد منصب الخلافة إلى أبي بكر «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها. .؟ وماذا نقول في إتهام طه حسين عمر بن الخطاب بالتعصب لقريش، وادعائه في كتابه الفتنة الكبرى بأن الحكم أيام النبي وصاحبيه لم يكن حكمًا ديمقراطياً، ومن يظن ذلك مخطىء، لأنه ينبغي علينا أن نتبين أولاً معنى الديمقراطية بالدقة قبل أن نحكم بأن نظام الحكم الإسلامي على عهد النبي والصحابة كان ديموقراطياً أو لا. . إن طه حسين يقول صراحة: «لم يكن نظام الحكم إذن أيام النبي تيوقراطية مقدسة، وإنما كان أمراً من أمور الناس، يقع فيه الخطأ والصواب. . ويظن آخرون أن نظام الحكم أيام النبي وصاحبيه قد كان نظاماً ديمقراطياً. وهذا تجوز في الألفاظ وخروج بها عن الدقائق من معانيها؛ وقد ينبغي أن نتبين معنى الديمقراطية بالدقة قبل أن

(١) انظر، فجر الاسلام، ص ٧٨ـ٨١

نقول إن نظام الحكم هذا كان أو لم يكن ديمقراطياً. . فإذا فهمت الديمقراطية على هذا المعنى الدقيق فليس من شك في أن نظام الحكم في الصدر الأول من حياة المسلمين لم يكن ديمقراطياً؛ فالشعب لم يكن يختار حكامه بهذا المعنى الدقيق، وليس الشعب هو الذي اختار النبي ليبلغه رسالات ربه وليقيم الأمر فيه بالقسط والعدل. . وإذا قلنا إن الذين اتبعو النبي من أصحابه قد اختاروه ليكون لهم حاكمًا، فهم لم يختاروه على النحو الذي يختار عليه الحكام في النظام الديمقراطي. وهم لم يكونوا يراقبونه ولا يحاسبونه، وإنما كان النبي يستشيرهم فيشيرون عليه، وكانوا يشيرون عليه حسبة أحياناً، وكان يقبل منهم أو لا يقبل. وليس من الدقة في شيء أن يقال إن حكم أبي بكر وعمر قد كان حكمًا ديمقراطياً بالمعنى الدقيق، فليس كل المسلمين قد اختاروا أبا بكر وعمر لأمر الخلافة، وإنما اختارهما فريق بعينه من المسلمين[1]. .» «وأكاد أعتقد أن الخلافة الإسلامية كما فهمها أبو بكر وعمر إنما كانت تجربة جريئة توشك أن تكون مغامرة ولكنها لم تنته إلى غايتها ولم يكن من الممكن أن تنتهي إلى غايتها لأنها أجريت في غير العصر الذي كان يمكن أن تجري فيه. . فمات أبو بكر ولم يكد قد بدأ التجربة، وقتل عمر وقد خطا بالتجربة خطوات واسعة، ولكنه لم يرض عنها. فقد روي عنه أنه كان يقول في آخر خلافته: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على الفقراء. لقد رأى عمر إذن أنه لم يبلغ من تحقيق العدل الإجتماعي ما كان يريد، فكيف ولم يعرف المسلمون ولا غير المسلمين أميراً حاول من العدل ما حاول عمر وحقق منه ما حقق عمر. ثم إننا نلاحظ أن جماعة من أصحاب النبي قد حسن بلاؤهم في الإسلام حتى رضي النبي عنهم وبشرهم بالجنة. ثم طال عليهم الزمن وامتحنوا بالأحداث والخطوب والسلطان والثراء ففسدت بينهم الأمور وقاتل بعضهم بعضاً وقتل بعضهم بعضاً. . ورأينا أخيراً أنه لم يتح للشيخين وأصحابهما من الوقت ولا من الفراغ والدعة ولا من التطور والإتصال بأسباب الحضارة، ما كان من شأنه أن يمكنهم من وضع نظام للشورى، وعندما توفرت الأسباب لمن جاء بعدهم، لم يفكر في أن يضع نظاماً لتداول الحكم ولا في أن يضع نظاماً يكفل رعاية العدل السياسي والإجتماعي، وإنما أهملوا ذلك إهمالاً وآثروا أنفسهم بالحكم والغلبة والإستعلاء. . فعمر كان يحرم مثلاً مال بيت

---

(١) عن ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، ص ٣٩٠- ٣٩١.

المسلمين على قرابته، وكان عثمان مجزياً إلى قرابته من بيت مال المسلمين محتجاً بأن الله أمر أن توصل الأرحام.. وعلياً رفض عرض عبد الرحمن بن عوف أن يبايعه بالخلافة على أن يلزم الكتاب والسنة وسيرة الشيخين، لا يحيد عن شيء في ذلك، قائلاً: لا. ولكني أجتهد في رأيي ما استطعت.. وهذا معناه بالنسبة إلى علي أن القرآن مكتوب محفوظ في الصدور وإن لم يعرض لسياسة الحكم في تفصيلها ووقائعها اليومي.. فالقرآن إذن ناقص لأنه لم يعرض لسياسة الحكم. وعندما عرض بن عوف على عثمان ما عرضه على علي قبل عثمان... ولكن أنظر إلى ما حدث بعد أن مضت أعوام على إمرة عثمان. لقد ذهب مذهباً مخالفاً لمذهب عمر وسيرته.. لقد حاول عمر تنظيم شؤون الدولة باجتهاداته الفردية ولكن المنية حالت دون إتمام المحاولة.. وعلى هذا فقد أدى افتقار النظام المكتوب أو الدستور في الحكومة الإسلامية إلى الإختلاف في الإجتهاد والتصرف..»[1]. وهذا شبيه بما قاله علي عبد الرازق، وقد كان قاضياً بمحكمة المنصورة الشرعية الإبتدائية في كتابه، الإسلام وأصول الحكم، الذي نشره عام ١٩٢٥م. «إن هذه المسألة ـ الخلافة ـ دنيوية وسياسية أكثر من كونها مسألة دينية، وإنها تتعلق بمصلحة الأمة مباشرة. ولم يرد بيان صريح في القرآن ولا في السنة في كيفية نصب الخليفة وتعيينه وشروط الخلافة...». «إنه لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله وتراجع النظر فيما بين فاتحته ونهايته، فترى فيه تصريف كل مثل وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين، ثم لا تجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة. إن في ذلك مجالاً للقول! ليس القرآن وحده الذي أهمل تلك الخلافة، ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضاً، قد تركتها ولم تتعرض لها». «... فكيف وقد قالت الخوارج لا يجب نصب الإمام أصلاً، وكذلك قال الأصم من المعتزلة، وقال غيرهم.. وحسبنا في هذا المقام نقضاً لدعوى الإجماع أن يثبت عندنا خلاف الأصم والخوارج وغيرهم، وإن قال ابن خلدون أنهم شواذ». «والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[2].

---

(١) انظر، الفتنة الكبرى، ج ٢ ص، ٣١، ٤٠، ٤٢، ٤٤، ٤٧.

(٢) ص ٥، ١٦، ٣٣، ١٠٣

وهكذا يرى علي عبد الرازق أن الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة جاءت لتنظيم العلاقة بين الإنسان وربه فقط؛ وأن ما يقوم بين الناس من معاملات ليس من شأن الشريعة ولا من مقاصدها؛ وأن نظام الحكم في عهد النبي كان موضع غموض وإبهام موجب للحيرة؛ وأن القضاء ليس وظيفة شرعية، والذين يقولون عكس ذلك، يجعلونه متفرعاً عن الخلافة. ولذا فمن أنكر الخلافة أنكر القضاء ورأى أن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية إلخ. .

وقد جاء في كتاب، أساطين الفكر السياسي، لحسن سعفان، ما يلي: «لقد اختلف المفكرون الإسلاميون في ضرورة وجود الحكومة. هل من الضروري أن يعين إمام أو خليفة للمسلمين بطريقة ما؟ ألا يمكن أن تقوم الحياة الإجتماعية بلا إمام أو خليفة أو حكومة؟ لا شك أن معظم المفكرين الإسلاميين قد ذهبوا إلى أن الإمامة أو الخلافة ضرورية وأن وجودها واجب من الواجبات الأساسية للنظام الإسلامي، ولكن مع ذلك نجد قلة ذهبت إلى أن وجود الحكومة كقوة آمرة في المجتمع ليست واجبة بل جائزة. وفي هذا يقول ابن خلدون: «وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجود المنصب (أي منصب الإمام) أساساً لا بالعقل ولا بالشرع، منهم بعض المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم. والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع. فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبته».وعلى ذلك في نظر هذه القلة القائلة بجواز الإمامة، لو كف الناس عن «التظلم لاستغنوا عن الإمام». وبعض المفكرين يقول بجواز الإمامة في حالة الفتنة والخلاف بين الناس، أما في العصور التي تسود فيها السكينة والاطمئنان فإن الإمامة تكون واجبة لإجماع الناس عليها. فالأمة «إذ اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام وأما إذا عصت وفجرت وقتلت الإمام لم يجب حينئذ على أهل الحق منهم إقامة إمام». ويجب ألا نفهم من مذهب القائلين بعدم وجوب الإمامة أنهم ينتمون إلى الفوضويين أو الذين لا يرون في وجود الدولة ضرورة لأن الفوضويين لا يريدون فقط عدم الخضوع لأي سلطان، بل يرفضون كذلك الرضوخ لأية قاعدة أو نظام من نظم الحكم، داعين إلى أن يصنع كل إنسان القاعدة التي يريد السير عليها وأن ينظم أموره بنفسه في غير ما حاجة إلى حاكم أو قانون. ولكن القائلين بجواز الإمامة متفقون على ضرورة السير وفق قواعد الشريعة الإسلامية ولكنهم فقط يرون في وجود الإمام أو الحاكم أمراً جائزاً لا واجباً. . وقد اختلف المفكرون في لفظ خليفة وهل رئيس الدولة خليفة الله أو خليفة رسول الله

ولكل مفكر رأيه وبراهينه في ذلك. ويقال إن أبا بكر غضب لما أطلقوا عليه اسم خليفة الله وقال إنه خليفة رسول الله. وحجة القائلين بهذا الرأي مع أبي بكر أن الله خالد أزلي أبدي بينما الإنسان فان، فكيف يخلف الفاني الباقي الأزلي. أما حجة القائلين بأن الخليفة خليفة الله فيعتمدون على قوله تعالى: «إني جاعل في الأرض خليفة» وقوله: «وجعلكم خلائف في الأرض»[1].

ثم ماذا نقول في رد بعض المفكرين المسلمين على كلام طه حسين بقولهم: ما هي إذن طبيعة القرآن؟ وما هي الأحكام التي رسمها؟ وما هي طبيعة الحكم في عهد الرسول وفي عهد خليفتيه الأول والثاني؟ وهل كانت حكوماتهم اجتهادية؟ ولماذا ثارت الأعاصير على عثمان إذن؟ أليس لأنه خالف بعض الأحكام المتعارف عليها؟ ولماذا نرى طه حسين يتأرجح بين الإيمان والإلحاد؟ ونرى منصور فهمي وإسماعيل مظهر، وقد حملا بادىء الأمر على الإسلام حملة شعواء، يرجعان فيما بعد إلى حظيرة الإيمان والدين ويدافعان عن الإسلام؟ لقد أصدر طه حسين كتابه، في الشعر الجاهلي سنة ١٩٢٦، وقد جاء فيه: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا أيضاً ولكن ورود هذين الإسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي.. فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها. ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى. وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال الجزيرة العربية ويبثون فيه المستعمرات. فنحن نعلم أن حروباً عنيفة شبت بين هؤلاء اليهود المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد، وانتهت بشيء من الملاينة ونوع من المهادنة. وليس ببعيد أن يكون هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام لا سيما وقد رأى أولئك وهؤلاء أن بين الفريقين شيئاً من التشابه غير قليل فأولئك وهؤلاء ساميون.. وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح»[2]. وعندما استدعت النيابة العمومية طه

---

(١) مصر، ١٩٥٩ م، ص ١٧٠-١٧١

(٢) ص ٢٦- ٢٧

حسين لتسأله فيما إذا كان يرى أن مسألة وجود إبراهيم وإسماعيل وهجرتهما أسطورة مختلقة لأغراض دينية وسياسية بالإضافة إلى مسائل أخرى، أجاب أنه يقرر صدق هجرة إسماعيل إلى مكة؛ ويؤمن بقصة بناء الكعبة كما وردت في القرآن بصفته مسلماً معتقداً ولكنه لا يقرها بصفته عالماً أديباً.

وأصدر منصور فهمي (١٨٦٦ ـ ١٩٥٩) كتابه La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme عام ١٩١٣، وقد جاء فيه «محمد يشرع لجميع الناس ويستثني نفسه مع أنه كان ينبغي عليه أن يخضع لما يدعو إلى تطبيقه على الآخرين، إلا أنه كان له ضعفه واختص نفسه ببعض المزايا. . وهكذا نجد أنه بعد أن ينام نوماً عميقاً يقوم ليؤدي صلواته دون أن يجدد طهوره ووضوءه على حين أن المؤمنين الآخرين كان عليهم الشروع في وضوء وطهور جديد. ومن أجل أن يبرر ذلك اكتفى بأن قال: إن عيني تنام ولا ينام قلبي أبداً. . ولقد حدّ النبي من نظام تعدد الزوجات إلا أنه تعدى بالنسبة إلى نفسه ما وضعه من حدود للآخرين. فمع أن بقية المؤمنين لم يكن في مقدورهم أن يتزوجوا بأكثر من أربع نساء، فإن محمداً أجاز لنفسه أن يتزوج بأكثر من ذلك كما أعفى نفسه من المهر والشهود الواجبين لشرعية الزواج». ولكننا نرى منصور فهمي نفسه يقول عام ١٩١٥: «إن محمداً يهز عواطفنا بدينه الإنساني العظيم الذي هو نعمة الله على الأرض والدستور الذي يرسم للناس أجمعين نظاماً شاملاً لحياتهم يؤمنهم من وساوس الشك وينقذهم من ضلال الارتياب».

وكتب اسماعيل مظهر صاحب مجلة العصور (المصرية) سنة ١٩٢٨ موافقاً الكاتب التركي، **قابيل آدم**، على ادعائه في كتابه **مصطفى كمال**، بأن الأديان هي سبب تخلف الشعوب الشرقية الأسيوية «لم تكن الديانات في تاريخ آسيا كلها إلا حركات رجعية أملتها الغيرة التي تزود بها كل رسول جديد ضد الرسل الأقدمين. إن ديانات آسيا كلها واحدة في جوهرها. فإن تعاليم بوذا وكونفوشيوس وموسى وعيسى ومحمد كلها واحدة. فإن اختلفت فإنها إنما تختلف في التفاضل لا في القواعد. . لقد جاء في القرآن: ﴿ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح﴾[1] وقد دل العلم الصحيح على أن السماء غير مزينة بمصابيح بل هي فضاء غير متناه تناثرت

---

(١) الملك ٥

فيه كرات عظيمة هائلة الأبعاد ومنها ما يستمد ضوءه من غيره ومنها ما هو ملتهب كشمسنا. وجاء في القرآن ﴿ ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر ﴾[1] وقد أثبت العلم أن السماء لا أبواب لها، وأن الماء إنما يتساقط على الأرض بعد أن يتكاثف سحاباً، وبعد أن يعلو متبخراً من مياه الأرض. وجاء في القرآن ﴿ والشمس والقمر يسجدان ﴾[2] وقد عرف الآن أن الشمس والقمر كرتان، إحداهما ملتهبة، والأخرى صماء، فكيف يسجدان بمعنى السجود المعروف؟

ولكننا نرى إسماعيل مظهر نفسه يكتب في صحيفة، الأخبار القاهرية، بتاريخ ٨ / ٩ / ١٩٦١ تحت عنوان: الإسلام ومفهوم النظم الإجتماعية، ما يلي: «الإسلام دين جامع. أقصد بذلك أن الإسلام رسالة للبشر أجمعين، لا لقوم دون قوم، ولا لقبيل دون قبيل، ولا لأبيض دون أسود، بل دعوة شاملة للعالمين، تقيم بين الناس العدل، وتهيء كل الفرص لجميع الذين تظلهم بسلطانها أن يعيشوا بكرامة آدمية... هذا هو الإسلام، وها هي ذي روحه التي يقوم عليها: دين حر، ودولة حرة... فلكل من يظله الإسلام كرامة مساوية لكرامة غيره، وله على الدولة حق الحياة بكافة معانيها، روحية ومادية.. ولا شك في أن الفروق الطبقية التي تنخر اليوم عظام الحضارة الحديثة ليست من الإسلام في شيء.. إن المسلمين بعدوا عن الإسلام، ومن ثمة بعدوا عن الحياة. لقد بعدوا عن روح الإسلام، ولن يستعيدوا مجدهم إلا بعد أن يفهموا روح هذه الرسالة النورانية(الإسلام) على أنها رسالة إنسانية جعلت أصلاً من أجل الإنسان.. والإنسان في الإسلام هو المحور الذي تدور من حوله رسالة الإسلام وتعاليمه العليا»[3].

وإذن فإن دراسة عقدية وتاريخية وسياسية ونقدية للإسلام، تعرض لمختلف الآراء دون تحيز أو هوى، وعبر تاريخ الإسلام منذ بدايته حتى يومنا الحاضر، تلقي أضواء كثيرة ومهمة على موضوعات شائكة، في معرفتها تتجلى أمور كثيرة وتستقيم صور كثيرة في الأذهان، فلا يبقى أحد بعد ذلك من المسلمين أسير وهم وخيال

(١) القمر ١١

(٢) يوسف ٤

(٣) انظر، الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة الحلبي، مصر، ١٩٦٧، (ذيل الملل والنحل لكيلاني، ص ٨١-٨٦، ٩٢، ٩٦، ١٠١، ١٠٨-١٠٩.

لماض لم يكن كما تصوره أو يصوِّر له على الإطلاق، فتزول الخلافات وتنعـدم المشاحنات بين المسلمين على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم، ويسيرون قدماً نحو الفهم الصحيح للدين ونحو الوحدة الإسلامية الصحيحة المرجوة . .

الفصل الثاني

الشريعة والاجتهاد

[illegible]

[illegible]

لا شك أن معظم الفقهاء المسلمين، ومن مختلف الطوائف، مجمعون اليوم، على أن الإسلام نظام فكري متكامل، يعنى بكافة جوانب الحياة الإنسانية، سواء في المجال السياسي أو الإجتماعي أو الاقتصادي أو القانوني أو العلمي إلخ.. وانه نظام فكري متميز عن غيره من الأنظمة الوضعية، لأن مصدره الله ذاته وهو سر قيمته. ولذا فمن يدين به كدين، عليه أن يأخذ به كنظام أو كمنهج حياة وسلوك له دون أن يفرق بين أجزائه، فيأخذ منه ما يوافقه، ويترك ما لا يوافق ميوله وآراءه، ودون أن يجهد في عقد المقارنات بينه وبين غيره من الأنظمة أوالإيديولوجيات المختلفة، كالإشتراكية أو الرأسمالية أو الديمقراطية التي تشوه في النهاية روحه وجوهر تعاليمه. مع الإشارة إلى أن معظم العلماء الفقهاء مجمعون اليوم أيضاً على أن الاجتهاد باب لا غنى عنه ولا مندوحة منه للمسلمين وذلك لمسايرة الأوضاع المستجدة والمتجددة دائمًا في بلاد الإسلام.. فالإسلام نظام إلهي رباني اجتماعي للإنسان قاطبة في كل مكان وزمان، وهو بعامة، عبارة عن قواعد ومقولات كلية، ولا بد من إعمال النظر والروية في هذه القواعد والمقولات العامة لاستخراج القوانين التفصيلية التي تناسب كل عصر وتطوره وحاجاته، وتأسيس أوضاع اجتماعية على ذلك. حتى أن الحديث النبوي يقول: «إن الله يبعث لهذه الأمة على راس كل مائة سنة من يجدد دينها». وهذا يعني أن الشريعة الإسلامية ليست قوالب لا تعرف التطور، وإنما هي قوالب ذات طبيعة حركية ديناميكية عملية. وهي من الليان بحيث أنها تقبل التأويل أو التفسير الكثير. فالمقولات الأصولية، مثل: الضرورات تبيح المحظورات، المشقة تجلب التيسير، إذا ضاق الأمر اتسع، كل ما

بني على فاسد فهو فاسد، العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني، وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة إلخ.. تتسع لإعلاء قوانين اجتماعية كثيرة. فالمقولة «الضرورات تبيح المحظورات» تتسع لسلسلة من التشريعات الدائمة التي تجعل الحياة الإنسانية حياة سهلة ممكنة في كل مكان وزمان. والمقولة «كل ما بني على فاسد فهو فاسد» تقبل منا ما سبق أن قلناه في مقالة لنا نشرت في جريدة النهار البيروتية بتاريخ ٣٠/٦/١٩٧٩، وهو أننا ما زلنا نـأمل من الإمـام روح الله الخميني الذي قاد الثورة الإسلامية في إيران حتى النصر، والذي سبق وأعلن عن حق فقراء الشعب الإيراني في إعفائهم من دفع نفقات الماء والكهرباء والمواصلات، وحق كل إنسان إيراني في امتلاك المسكن الملائم واقتراض المال بغير فائدة؛ وأمر بمصادرة أموال العائلة المالكة الشاهنشاهية سواء منها المنقولة وغير المنقولة لمصلحة مجموع الشعب الإيراني، بأن يفجر ثورة إجتماعية شاملة تنطلق من مبدأ إلغاء الملكية إلغاءً تاماً، لإعادة توزيعها من جديد توزيعاً عادلاً، يتفق ومبادىء الدولة الإسلامية الجديدة في المساواة وتكافؤ الفرص والعدالة الإجتماعية الشاملة في كافة الميادين؛ وذلك لأنه إذا كان النظام السياسي الشاهنشاهي السابق فاسداً، وإذا كان النظام الإقتصادي ينبثق من النظام السياسي القائم ومن الرؤية السياسية للحكم بصورة عامة، فمعنى ذلك أن النظام الإقتصادي الشاهنشاهي كان نظاماً فاسداً تبعاً لذلك، وبالتالي فإن الملكية المكتسبة في ظل هذا النظام السيـاسي والإقتصادي الفاسد هي ملكية فاسدة أيضاً. وإذا كان الأمر كذلك، وجب العمل على إلغاء كل ما ينبثق عن النظام السياسي الفاسد وإلغاء مختلف أنواع الحيازات الإقتصادية.

وإذن فالمساءلة حول جواز الإجتهاد أو عدم جوازه لم تعد اليوم مسألة مطروحة في بلاد الإسلام، من قبل فقهاء الإسلام؛ والكل يعترفون بأن إقفال باب الإجتهاد في القرن الرابع للهجرة لم يكن في صالح الإسلام والمسلمين بشيء. وإذا كان ما يبرره في ذلك الوقت فلا شيء يبرره في الوقت الراهن، سيما أمام تنوع الحياة الإنسانية وتطور نشاطات الفرد الإجتماعية. لكن الإتفاق على أهمية الإجتهاد والحاجة إليه لا يعني اتفاق المجتهدين على رأي واحد وهو نهاية المطمح بقدر ما يفيد الإختلاف في وجهات النظر وتباين المجتهدين في أحكامهم حتى من لدن مجتهدي المذهب الإسلامي الواحد، وحول المسألة الواحدة. وقد يرى البعض في اختلاف الإجتهاد من بلد إلى آخر ومن عصر إلى آخر، أو في اختلاف المجتهدين في بلد واحد وفي

عصر واحد وفي مسألة واحدة هنة كبرى تثير الإضطراب في الذهن وتدفع إلى التردد والشك في صلاحية الأحكام الإسلامية لحكم الحياة العامة. وقد فات هؤلاء أن اختلاف الإجتهاد من زمن إلى آخر ومن مكان إلى آخر أو بين المجتهدين في بلد واحد وفي وقت واحد وحول مسألة واحدة، هي مسألة طبيعية نلحظها في كافة الأنظمة الفكرية الإنسانية الحالية، وتتمثل في اجتهادات المحاكم والقضاة المختلفة، كما تتمثل على الدوام بتغيير القواعد والقوانين أو تعديلها لمسايرة الأوضاع المتجددة باستمرار. كما فات على هؤلاء أيضاً بأنه لعل في التباين في الإجتهاد خير ومصلحة للناس، وهو ذلك بالذات. فالإسلام وهو دين الفطرة البشرية، دين الواقع الإنساني الذي يأخذ بعين الإعتبار تكوين الإنسان وميوله وحاجاته وغاياته، يترك الحرية للفرد بأن يسلك وفق الإجتهادات المناسبة له. ولهذا فبإمكانه مثلاً أن يأخذ عن فقيه مجتهد ما يناسبه من أحكام تتعلق بالصلاة، ويأخذ من فقيه آخر غيره ما يناسبه من أحكام أخرى تتعلق بالصيام، حتى ولو كانت هذه تناقض أحكام الفقيه الأول أو اجتهاداته، وذلك لجعل حياته أكثر يسراً، بحيث لا يشعر البتة بأن هنالك تعارضاً بين تكوينه وحاجاته البدنية والنفسانية وبين الشريعة التي يدين بها ويطبق قوانينها وأوامرها. وإذن، فإذا ما روعيت الشروط الواجب توفرها في كل اجتهاد، فضلاً عن أنه إذا ما توافرت كل الشروط المطلوبة في شخص الفقيه الذي يمارس الإجتهاد، فإن للمسلم الحق في اتباع اجتهاده وفتواه في مسألة ما، إذا ما لاقى من لدنه قبولاً، أو قدر له منفعة أو فائدة من وراء ذلك.. أما إذا لم يتوافر شرط ما من الشروط الواجب توفرها في شخص المجتهد، أو تناول الإجتهاد مثلاً موضوعاً لا يحق أو لا يصح الإجتهاد فيه، فمعنى ذلك أن الإجتهاد لم يقم أصلاً، لأنه لم ينعقد، وبالتالي فإن الفتوى المغلوطة الصادرة في هذه الحالة، ينبغي أن تقابل بالإهمال والترك وليس غير ذلك.. والجدير بالذكر أن ربط الإجتهاد بالمسؤولية الدينية أمام الله في الحياة الآخرة، دفعت كثيراً من الفقهاء ومن مختلف الطوائف سواء في الماضي أو الحاضر، إلى الإبتعاد عن الإجتهاد والحذر منه، خوفاً من الوقوع في الخطأ أو الغلط، وتحمل وزر ذلك أمام الله. وقد نسي هؤلاء أو تناسوا بأن الإسلام هو دين العلم الذي يحث على التأمل والنظر، والذي يحل العلم والعلماء في منزلة عليا، حتى أن النبي محمد، يقول: «إن مداد العلماء خير من دماء الشهداء» و«علماء أمتي خير من أنبياء بني إسرائيل»، وأن القاعدة الشرعية تنص على أن «من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد».

ولهذا لم نعجب بعد ذلك لأحد مشايخ الإسلام وأحد علماء لغة الضاد، الشيخ عبد الله العلايلي، في أن يعلن ثورته على الميل الجامح إلى التقليد، الذي «يبلغ حد التطوح»، عند بعض الفقهاء المسلمين، في زمن يمور بالظواهر الإجتماعية الجديدة والنشاطات الإنسانية المختلفة، وذلك في كتاب له، بعنوان: أين الخطأ؟

وضع شعاراً له على الغلاف الكلمات التالية: «ليس محافظة التقليد مع الخطأ، وليس خروجاً التصحيح الذي يحقق المعرفة. . وجدتني مسوقاً إلى معاودة هذا الشعار، وأنا أعالج بنظرات شرعية جديدة، بعض متفرقات من تحديات عصرية، رغبة في إبداء ما يعد قديماً قديماً، بأنه الجديد الجديد، ولكن في بؤبؤ عين غير حولاء. . ».

أما الكتاب بحد ذاته فهو عبارة عن مجموعة من المباحث الإسلامية المتفرقة التي تنهل من ينبوع واحد هو الإسلام. والقارىء لا يحتاج إلى عناء في النظر لكي يدرك أن المؤلف يقرر بدون مواربة صلاحية الفكروية الإسلامية أو النظام الإسلامي لأن يقود العالم اليوم ويخلصه من كل ما يستبد به من سقم وعياء، وذلك لأنه منهج كلي للإنسان والحياة، وبأنه عدو النزعة التوفيقية ما بين العلم الحديث ونتائجه والدين ومعتقداته، التي شاعت في أواسط القرن التاسع عشر وما زال يحمل لواءها العديد من المفكرين المسلمين، لأن من شأن ذلك الإفضاء إلى تشويه كل من العلم والدين معاً. فالنزاع لم يكن أبداً بين العلم والدين، بل بين العلم ورجال الدين الذين فهموا الدين فهماً ضيقاً مغايراً لطبيعته وحقيقته، وإذا لم يجمد رجال الدين على فهم بعينه للدين فلا مجال للنزاع على الإطلاق بينه وبين العلم ونتائجه وآثاره[1]، وبأن غايته ليست التعريف بالإسلام بوجه عام، بل تقديم الفكروية الإسلامية الاجتماعية الحاوية لعناصر الخلاص الاجتماعي للإنسانية جمعاء، وبث هذه الفكروية الاجتماعية التي لا تعرف التحجر أو الثبات في عقول الجمهرة الغالبة من الناس، لأن العمل على بث هذه الفكروية التي هي عبارة عن منهج حياة وسلوك، هو السبيل الوحيد إلى الخلاص في عصر تتنازعه الفكرويات التي تقدم ألواناً من الخلاص الظاهري، وهو في حقيقته نوع من الهروب «كاعتناق العدمية: النهليسم أو العبثية: الهبية»، قائلاً، إن صيحة التعايش السلمي اليوم التي تتجاوز فكرة المكان والمسافات، إنما هي صيحة إيجابية الصيغة سلبية المحتوى، لأنها لا تنطلق من واقع متجانس متناغم وإنما من واقع متنافر لا كرامة ولا حرية فيه للفرد. وكل ما يبنى

(١) ص ١٣٩

على فاسد فهو فاسد.. والسلام الإسلامي الذي يعني التعايش الإيجابي هو الذي يقوم وحده على أساس من التعاون الحق الذي يحترم الإنسان لكونه إنساناً بحد ذاته، وهو ما لم يبلغه التطور الإجتماعي حتى اليوم، وبأن غايته القصوى التي دفعته إلى تصنيف كتابه هي إبداء الرأي والإجتهاد في بعض المسائل أو المعتقدات الإسلامية التي تشغل فكر الكثيرين من المسلمين وغيرهم في الوقت الحاضر - والتي كانت تشغل فكرنا للحقيقة، دون أن تذهب بنا الجرأة إلى حد الخوض فيها، وإن كنا قد بدأنا ذلك باستحياء في بحث فرغنا من كتابته منذ مدة طويلة باللغة الفرنسية، يناهز الستماية صفحة، نأمل في نشره بالعربية قريباً -. ولعل أهم مباحث الكتاب التي تلفت النظر، هي:

١ - رأي في المنهج الإقتصادي
٢ - أطوطميون أنتم أم فقهاء.
٣ - أبأعيانها أم بغاياتها هي الحدود الجزائرية؟

١ - رأي في المنهج الإقتصادي:

في «رأي في المنهج الإقتصادي» يرى المؤلف أن الملكية في الإسلام كناية عن وظيفة اجتماعية، وأن اكتناز الثروة هو نوع من استغلال حاجة الجماعة إلى تداول المال، وأن الإقتراض ينبغي أن يكون بدون فائدة. فالإسلام جاء ليعلن الحرب على الفقر الذي هو الداء السرطاني الخبيث الذي يهدد الجماعة الإنسانية في وجودها وديمومتها. وإذا كان لكل إنسان أو فرد أن يعتنق العقيدة الدينية التي يريد لأن طريق الإتصال بالله يمكن أن يتم بطرق مختلفة، فإن تحقيق الإصلاح الإجتماعي وإحلال العدالة الإجتماعية الشاملة لا يمكن أن يتم إلا عن طريق نظام الله، أي النظام الإقتصادي الإسلامي الذي نجح يوماً خير نجاح عندما طبق لأول مرة في التاريخ. «لأية جماعة من البشر الحرية في أن لا تتصل بالسماء من طريق محمد «لا إكراه في الدين»، ولكنهم جميعاً في حاجة إلى الإتصال بالأرض من طريقه وعن مناهجه.. وكان من حظ بلاد العرب، أنها شهدت لأول مرة تجربة نظام محمد الإصلاحي، وقد نجحت في حدودها، ونجحت خارج حدودها، وفيها القدرة على النجاح دائماً»[١].

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠

إن اكتناز الثروة المنقولة أو خزن الأموال هو نوع من الأنانية واستغلال حاجة الجماعة إلى تداول المال. إن تداول الثروة حق من حقوق الجماعة، كما أن الإقتراض اللاربوي حق لكل فرد بحاجة إلى المال، ولا ينبغي للدائن أن يطالب المدين بتسديد دينه ـ فضلاً عن الفائدة ـ إلا إذا كان بحالة من اليسر والبحبوحة تمكنه من ذلك دون ضغط معنوي أو إكراه مادي. يقول الله تعالى: ﴿ وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ﴾(١). ﴿ واقرضوا الله قرضاً حسناً ﴾(٢). ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم، فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ﴾(٣). إن تحريم كنز المال غايته تشغيل هذا المال في خلق المشاريع الاقتصادية، وبالتالي توفير فرصة العمل لكل محتاج إليه. من هنا كانت الزكاة تتناول رأس المال المخزون ولا تعفيه إلى حد أنها قد تهدده بالفناء في النهاية إذا لم يوضع في خدمة الجماعة. فالأصل في الإسلام هو المصلحة العامة أي مصلحة الجماعة المادية، «ونظام الكفارات»، الذي يعبر عن توبة المسلم المادية فضلاً عن النفسية أو الروحية، بالإضافة إلى منع الربا والاحتكار، خير دليل على أن غاية الإسلام هي مصلحة المجموعة لا الفرد. إن الملكية في الإسلام ذات وظيفة اجتماعية، وهي في الأصل تعود إلى الجماعة، والجماعة هي التي تملك الأفراد بالطريقة التي تراها مناسبة، وبذلك فلا تعارض بين الملكية الخاصة والملكة العامة في نهاية المطاف. إن نظام الزكاة فضلاً عن تشجيع الأوقاف جاء لكي يجعل الحياة سعيدة لكل فرد من أفراد المجتمع، «والفكر الإجتماعي بعد تقلبات في التاريخ بين الفردية والجماعية والمختلطة منها، أبرز في نهاية المطاف مذهباً عرف «بمذهب التضامن والتكافل الإجتماعيين» وبدرسه الدقيق يظهر لنا أنه نقل مذهب القرآن الكريم نقلاً يكاد يكون حرفياً على ما قرر النقاد الغربيون أنفسهم»(٤).

ونظام الزكاة الذي يقوم عليه المنهج الإقتصادي الإسلامي يمكن من إحلال العدل والمساواة الإقتصادية بين جميع الناس. وإذا ما عجزت الدولة الإسلامية لأسباب خارجة عن نطاق إرادتها عن تحصيل الزكاة من المكلفين أو المدينين

---

(١) البقرة ٢٨٠

(٢) المزمل ٢٠

(٣) البقرة ٣٥-٣٦

(٤) أين الخطأ، ص ٤٩

بتأديتها، حق لأصحاب الحق فيها، وهم مجموعة الفقراء والمحتاجين، أن يقوموا هم بأنفسهم بتحصيلها عنوة بالنيابة عن الدولة، إذا لم يبادر المكلفون بتـأديتها طواعية. وهذا يعني أن للفقراء والمحتاجين حق الثورة على الأغنياء في حال امتناع هؤلاء عن دفع ما يتوجب عليهم من حقوق زكوية. «في الحديث الشريف: (لاوي الصدقة حرب) أي مانع الزكاة، وفرع عليه نفر من الفقهـاء: إن السلطة إذا عجزت عن الجباية يباح لمستحقيها أن يستخلصوها غير متجاوزين. وهو بتعبير آخر: قول بإباحة «ثورة الفقراء». وأنا أجاري قول هذا النفر استئناساً بحديث: من قتل دون ماله فهو شهيد..»[1]

وما يلفت النظر هو أن المؤلف الذي يجوِّز ثورة الفقراء على الأغنياء لتحصيل حقوقهم الزكوية في حال امتناع أو عجز الدولة عن القيام بتحصيل هذه الحقوق «وفي أموالهم حق للسائل والمحروم»[2] وهو ما نوافق عليه بالطبع ونؤيده تأييداً مطلقاً، لا يذهب بعيداً في اجتهاده، فيقرر إمكانية إلغاء الملكية إلغاءً تاماً لإعادة توزيعها من جديد توزيعاً عادلاً، وذلك عند تفاوت الثروات بين الأفراد بصورة واضحة فاضحة. فإذا كان النظام السياسي الشاهنشاهي الإيراني السابق مثلاً نظاماً فاسداً، وإذا كان النظام الإقتصادي الشاهنشاهي تبعاً لذلك، يؤلف جزءاً من هذا النظام الفاسد، فذلك يستتبع استدلالاً أن الملكية المحصلة أو المكتسبة في ظل هذا النظام الفاسد، هي ملكية فاسدة بصورة عامة، فضلاً عن أن كل ما يبنى على فاسد هو فاسد أيضاً.

١- النظام السياسي الشاهنشاهي فاسد.

٢- النظام **الإقتصادي** الشاهنشاهي جزء من النظام السياسي.

٣- النظام الإقتصادي الشاهنشاهي فاسد. (نتيجة)

١- النظام الإقتصادي الشاهنشاهي فاسد.

٢- الملكية جزء من النظام الإقتصادي الشاهنشاهي.

٣- الملكية (التي هي جزء من النظام الشاهنشاهي) فاسدة (نتيجة).

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٥-٤٦

(٢) الذاريات ١٦

أضف إلى ذلك بأنه إذا كان الله هو في الأصل مالك كل شيء ﴿ . . ولله ملك السموات والأرض وما بينهما وإليه المصير . . ﴾[1]. ﴿ ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ﴾[2].

وإذا كانت الجماعة هي التي تحل محل الله في هذه الملكية العامة، وهي التي تقوم بتمليك أفرادها جزءاً من هذه الملكية وفاقاً لمبادىء وشروط معينة، ﴿ آمنوا بالله ورسوله وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير ﴾[3]. وإذا كانت الملكية عبارة عن وظيفة اجتماعية، ومبدأ اكتناز الثروة والربا محرمان «يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم ﴾[4]. ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ﴾[5]، فلا شيء يمنع الجماعة من وضع يدها من جديد على كل شيء لإعادة توزيعه توزيعاً عادلاً عند اختلال موازين العدالة بين الأفراد، ولا سيما على الأقل في مرحلة نشوء الدولة الإسلامية أو رؤيتها للنور لأول مرة في أعقاب أنقاض الدولة السابقة عليها.

٢ ـ أطوطميون أنتم أم فقهاء؟

في مبحث «أطوطميون أنتم أم فقهاء»؟ يعالج المؤلف مسألة شائكة بالغة الحساسية في الفقه الإسلامي وعلى الصعيد الإجتماعي، هي مسألة الزواج بين المسلم والكتابية وبين الكتابي (المسيحي، اليهودي) والمسلمة. فهو يخالف إجماع الفقهاء على عدم حلية زواج الكتابي من مسلمة، قائلاً: إن إجماعهم هو من نوع الإجماع المتأخر الذي لا يؤلف بحد ذاته دليلاً يعتد به، ومحتجاً بإهمال أبي حنيفة للإجماع، وقوله: «هم رجال ونحن رجال». «درج الفقهاء بشكل إجماع على القول بعدم حليّة الزواج بين كتابيّ ومسلمة، والإجماع وإن يكن حجة عند من يقول به منهم، فهو في هذه المسألة بالذات، من نوع الإجماع المتأخر الذي لا ينهض حجة إلا إذا استند إلى دليل قطعي، ولذا لم يأخذ أبو حنيفة بإجماع التابعين بقولته الشهيرة: هم رجال

(١) المائدة ١٨
(٢) البقرة ١٠٧
(٣) الحديد ٧
(٤) البقرة ٢٧٦
(٥) البقرة ٣٥

ونحن رجال..»[1]. وهو يرى أن «هذه القضية وإن تك فقهية، فإنها تؤول بدورها إلى مشكلة وطنية.. أو قل هي عقبة دون التآخي الوطني الأكمل»[2]. كما يرى أن احتجاج الفقهاء بالآية التالية: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن، ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم، ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا، ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم (البقرة: ٢٢١)،لا يقوم حجة على حرمة زواج الكتابي من مسلمة. فالشرك المقصود هنا هو الكفر وليس مطلق المخالفة في الدين، فضلاً عن أن لفظة «خير» لا تفيد الحكم بالوجوب أو التحريم، وإنما تفيد التفضيل فقط، أي تفضيل المسلم على الكتابي وتفضيل المسلمة على الكتابية، ولو كانت تفيد منطوق الحكم لوجب على الفقهاء أن يحرموا الزواج مع المخالف في الدين بوجهيه: أي زواج المسلم من كتابية وزواج الكتابي من مسلمة. ومحاولة حصر الفقهاء تجويز زواج المسلم من كتابية دون تجويز زواج الكتابي من مسلمة، استناداً إلى الآية التالية: ﴿اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ (المائدة: ٥) لا يؤيد وجهة القائلين بحلية الطعام بتبادل بين المسلمين وأهل الكتاب، وحلية الزواج بين المسلمين والكتابيات فقط. فالآية المذكورة التي تعطف الزواج على الطعام، تفيد أيضاً حلية زواج الكتابيين من مسلمات. وهناك فرق بين الورع الذي يمنع المسلمين من تزويج الكتابي وبين الإباحة الظاهرة في منطوق الآية ومعناها. «إذاً، ما جاء في سورة البقرة بنفسه لا يصلح للحجية، خصوصاً وهو مما تطرق إليه الإحتمال المسقِط للإستدلال. ولكي يصح الإستئناس بها، يجب أن تقرن بآية الممتحنة: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بإيمانهن، فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار، لا هنّ حل لهم ولا هم يحلون لهن.. وآتوهم ما أنفقوا. ولا جُناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر « ٦٠ : ١٠» ﴾.. ولكنها أيضاً خاصة المورد بدار الشرك فقد نزلت بعد صلح الحديبية، ثم صيانة لهن من الإرتداد أو الإضطهاد بالإرجاع. فالآية تتعلق بالمهاجرات، فإذا عطف عليها حديث: (لا هجرة بعد الفتح) انتفت الصفة وبانتفائها ينتفي الحكم.. ولا يمكن أن يفسر الكفر

---

(١) أين الخطأ، ص ١٢٨

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٨

هنا إلا بالشرك فقط لا مطلق المخالفة في الدين لأنها بغير هذا التفسير تتناقض مناقضة صريحة مع آية المائدة، فآية الممتحنة هذه تنص على ﴿ لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن ﴾ بينما آية المائدة تبيح الكتابيات صراحة. . . »[١]

وما يلفت النظر في هذا الإجتهاد الأول من نوعه الذي يخالف اجتهادات كل فقهاء المذاهب الإسلامية المختلفة حتى الآن، أنه يعتمد على مبدأ التمييز بين المشرك أو الكافر والمؤمن والكتابي في الآية **٢٢١** من سورة البقرة، كما يعتمد على مبدأ العطف أيضاً في الآية **٥** من سورة المائدة لتقرير حلية الزواج بين الكتابيين والمسلمات بعد النص الصريح فيها على حلية الطعام بتبادل بين المسلمين وأهل الكتاب. ورأينا أن المؤلف الذي يرادف ما بين الشرك والكفر في الآية **٢٢١** من سورة البقرة، لا يحدد لنا ماهية أو طبيعة الكفر. فنحن قد نسائله مثلاً عن هوية هؤلاء الصابئين والمجوس الذين أومأ القرآن إليهم، وفيما إذا كانوا من عداد المشركين أو الكفار أم لا؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب، فما هو تفسيره إذاً للآية التالية التي لم يشر إليها لا من بعيد ولا من قريب ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا أن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد ﴾ (الحج: ١٧). ولماذا فصل القرآن بين الصابئين والمجوس والمشركين. وإذا كان الجواب بالنفي، فذلك يعني أن الصابئين والمجوس هم من أهل الكتاب، لأن الآية السابقة ميزت بينهم وبين المشركين، فما هي كتبهم يا ترى؟ فضلاً عن أننا لا نرى عطفاً صريحاً في حلية الزواج بين الكتابيين والمسلمات في الآية **٥** من سورة المائدة، وإنما العطف بالحلية يعود للمؤمنين أو المسلمين، والإدعاء بخلاف ذلك يثير لبساً، فقد نتساءل عندها عن هؤلاء المحصنات الذين أوتوا الكتاب (قبل بعث موسى) مثلاً بالنسبة لليهودي؟ ﴿ والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ﴾ في حين أن هذا اللبس أو التساؤل يرتفع فيما إذا كانت الآية تعني المسلمين وحدهم.

يبقى القول إن هذه المسألة كما أشرنا في البداية هي مسألة شائكة، وهي تستحق جهداً أكثر من المؤلف لبلورتها وإجلاء مختلف جوانبها حتى يقنعنا بصوابية اجتهاده، وكم نود ذلك بالفعل. وإذا سلمنا بأن هذه المسألة فقهية

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٠

ولغوية في الوقت نفسه، فذلك يعني أنها تهم الفقهاء من مختلف المذاهب، كما تهم علماء اللغة. وما نأخذه على هؤلاء حقاً وما نعيبه عليهم هو سكوتهم إزاء هذه المسألة التي نعدها من أهم المسائل الفقهية الإسلامية، ولعل صمتهم المطبق هو الذي دفعنا إلى إبداء الرأي فيها بتواضع، كما سبق وقلنا في مقالة لنا بهذا الصدد نشرت في جريدة النهار البيروتية بتاريخ ٣٠ / ٦ / ١٩٧٩. والجدير بالذكر أنه كان من جراء دعوتنا العلماء والفقهاء من مختلف المذاهب إلى إبداء الرأي في اجتهاد الشيخ العلايلي الجريء، أن قام الناقد المفكر نسيب نمر - الذي ينتمي أصلاً إلى الطائفة المسيحية - يبدي رأيه في ذلك، مما فتح المجال واسعاً للأخذ والرد حول هذه المسألة. فقد كتب نسيب نمر في جريدة النهار البيروتية بتاريخ ٥ / ٨ / ١٩٧٩، يقول: «.. عندما قرأت الإجتهاد الجريء والشجاع للشيخ عبد الله العلايلي ضمنه كتابه الصادر حديثاً «أين الخطأ؟ ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد» والتعليق عليه للدكتور مهدي فضل الله (النهار، ٣٠ / ٦ / ١٩٧٩) ويقول فيه حول مسألة الزواج الشائكة «وإذا سلمنا بأن هذه المسألة فقهية ولغوية في آن، فذلك يعني أنها تهم الفقهاء من مختلف المذاهب كما تهم علماء اللغة». وما أعلنه العلامة الشيخ العلايلي من اجتهاد نؤيده فيه تماماً وكلاً - وهو ذاته الإجتهاد الذي وصلنا إليه وضمناه مؤلفنا المخطوط وزاد تأكيد صحة رأينا وزادنا تصميماً عليه، وهو من هو في ميدان الفقه واللغة والتجدد، خصوصاً أن مسألة كهذه - كما يقول الدكتور فضل الله - لا تختص بطائفة واحدة اعتباراً أنها تشمل جميع الطوائف اللبنانية بل الأديان التوحيدية الثلاثة، إضافة إلى الملاحدة والطبيعيين وإلى دعاة العلمنة الكاملة العاملين على وضع المسائل الدينية في مكانها الذي هو المعابد وضمائر المؤمنين بها وفصل الدين عن الدولة.. والواقع أن المسألة، حتى لو أجمع تقريباً الفقهاء والمجتهدون في السابق على رأي معين - باتت تتطلب اجتهاداً جديداً ونظرة عصرية تلح عليها المأساة اللبنانية المستمرة منذ سنوات عدة، خصوصاً أن دولة لبنانية موحدة تظل عرضة للهزات الطائفية إذا لم يدعمها مجتمع لبناني موحد ومنصهر لا يمكن الوصول إليه مع وجود هذه الجزر - الطوائف المنعزل بعضها عن الآخر على صورة مصطنعة في الأغلب. ولعل السؤال الأساسي في ما نتصدى له يقوم على الآتي: هل يحرم الإسلام زواج المسلمة بكتابي أم يسمح بذلك كسماحه بزواج المسلم كتابية وإحدى زوجات النبي ووالدة ابنه الوحيد كتابية هي ماريا هدية المقوقس إليه؟ وتالياً هل التحريم - إذا وجد - يعتبر من صلب الدين الإسلامي

وجوهره ومسند إلى الوحي أم هو تفسير من الفقهاء واجتهاد من المشترعين؟ إذا عدنا إلى ما حرمه الإسلام رأينا أنه لا يتناول هذه المسألة إطلاقاً، ومع ذلك نرى المجتهدين والفقهاء - إلا العلايلي أخيراً على ما نعلم - يتساهلون في تحريمات صريحة عدة ولا يتساهلون في «التحريمات» غير الصريحة، على فرض الإعتبار أنه حرم زواج المسلمة بكتابي، ما يدل على أن الدين لم يؤخذ أساساً في الإجتهاد ولا الوحي، وإلا فكيف نفسر للمثال التساهل في أحد أركان الإسلام كالزكاة وعدم التساهل في زواج المسلمة بكتابي رغم عدم التحريم الصريح أو حتى المؤول؟ والآية المستند إليها، خاصة، من أجل التحريم هي الآتية: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم، ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم» (٢٢٠ - سورة البقرة). فالوحي، كما يبدو واضحاً، لم يحرم الزواج حتى بمشركة أو مشرك ولكنه فضل الزواج بمؤمنة أو مؤمن، وإذا افترضنا تحريمه ذلك في صورة تعسفية بدليل ما جاء في الآية: ﴿ولا تنكحوا المشركين. . . ﴾ كان التحريم يتناول المشركات والمشركين فقط لا المؤمنات والمؤمنين بأي حال. ولو قصدت الآية بالمؤمنات والمؤمنين المسلمات والمسلمين لنصت على ذلك، ولهذا نراها افترضت وجود مؤمنات ومؤمنين غير مسلمين وإلى جانبهم، فمن هم هؤلاء؟ هذا هو جوهر المسألة. للوصول إلى جواب يطمأن إليه لا بد من اعتبار المشركين كفاراً في نظر الإسلام - وهم موجودون في فرق إسلامية وطوائف مسيحية معاً - أما غير المشركين فليسوا كذلك، ما يعني أن هؤلاء مؤمنون، وهم الذين عنتهم الآية الواردة في سورة البقرة. فقبل أن يقرر الفقهاء والمجتهدون تحريم زواج المسلمة بكتابي عليهم أن يبرهنوا أولاً واقعياً لا تصوراً أن الكتابيين، مشركون وليسوا مؤمنين، وأن يحددوا ثانياً الحالات التي يحرم أو لا يحرم فيها مثل هذا الزواج. وذلك ما يتناوله بحثنا تعليقاً على مؤلف الشيخ العلايلي ومداخلة الدكتور فضل الله. إن مفهوم الإيمان مختلف عليه بين الكثيرين من علماء الكلام الإسلاميين شأن اللاهوتيين المسيحيين، وورد عند أبو الحسن الأشعري حول ذلك الكثير الكثير، ولكننا نكتفي بذكر الآتي فحسب: «الضحاكية» وهم فرقة من «الواقفة» أجازوا أن يزوجوا المرأة المسلمة كفار قومهم في دار التقية كما يسع الرجل منهم أن يتزوج المرأة الكافرة من قومه في دار التقية، فأما في دار العلنية. . فإنهم لا يستحلون ذلك فيها. وقال بعض الفرقة الرابعة من «الأباضية» ليس من جحد الله وأنكره مشركاً، حتى يجعل معه إلهاً غيره». . . والفرقة الثانية من المرجئة يزعمون

أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط، وإن قول القائل: «إن الله ثالث ثلاثة» ليس بكفر، ولكن لا يظهر إلا من كافر... وقال أبو الهذيل (العلاف) «إن الإيمان كله إيمان بالله»، وقال إبراهيم النظام «الإيمان اجتناب الكبائر»، وكان الجبائي «يزعم أن في اليهودي إيماناً نسميه به مؤمناً مسلماً من أسماء اللغة»، وقال جهم بن صفوان أبو محرز: «الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل بالله فقط».. ويقول الحديث لا يكمل إيمان المرء حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، ولم يشترط أن يكون أخوه مسلماً بل إنساناً بدليل قوله: الإنسان أخو الإنسان أحب أم كره، ولو أراد المسلمين فقط لجاء الحديث: المسلم أخو المسلم إلخ». إستناداً إلى ما تقدم، وإلى أدلة كثيرة لا يتسع المجال لذكرها نجد أن الإيمان غير الإسلام، وأن المؤمنين أوسع من المسلمين... فالذين يؤلهون الإمام علياً، وحرق هو نفسه بعضهم بالنار، أو يؤلهون يزيد بن معاوية، أو الحسن البصري أو الشيطان أو الحلاج وغيرهم لا يختلفون عن بعض الطوائف المسيحة التي تؤله مع الله إلهاً آخر وتشركه معه، فيما الموحدون ـ مسلمين ومسيحيين ـ يعتبرون الأب والإبن والروح القدس أو الله والرحمن والرحيم إلهاً واحداً، وما تلك غير صفات أو أشكال ظهر فيها الهم الواحد، وهو على كل شيء قدير.. وفي المقابلة بين ما يقوله بعض أهل الفرق وأهل السنة نرى أن المسيحيين اليوم أقرب إلى أهل السنة من قرب بعض أهل الفرق الإسلامية إلى السنة، كما نرى أولئك أقرب إلى المسيحيين من بعض الطوائف المسيحية إلى المسيحيين وهي طوائف مشتركة في معنى ما وانقرض معظمها اليوم، ما يقطع أن مفهوم الإيمان السائد عند المسلمين والمسيحيين واحد ومتماثل.. إن الشرع العثماني.. اعتبر المؤمن مسلماً فقط ومن عداه مشركاً أو كافراً.. ومر بنا رأي أهل السنة والجماعة عن لسان الإمام الأشعري أن الإيمان غير الإسلام، إذ يمكن أن يكون المرء مؤمناً ولا يكون مسلماً... ونحن لو شئنا ذكر المحرمات في الإسلام وعدم تشدد بعض الفقهاء فيها بينما يتشددون في مسألة زواج المسلمة كتابياً، لأدركنا أن وراء المتشددين أموراً أخرى غير الدين، وهذا ما حاول الشيخ عبد الله العلايلي التنبيه إليه... فما دام إله النصارى وإله المسلمين واحداً فمعنى ذلك أن الفريقين في نظره مؤمنان، وتالياً فالزواج بين المسلمة والصحابي غير المسلم (أي المؤمن) نص عليه الوحي.. وفسر بعض المتشددين الآية ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء، بعضهم أولياء بعض، ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ (المائدة ٥١ ـ ٥٢) حضاً على

عدم المودة وحسن العلاقة بين مؤمنين مختلفي المذاهب، إلا أن آخرين فسروها بأنها لا تشمل جميع النصارى واليهود وإلا لتناقضت مع الآيات الأخرى، بل تشمل الذين يكونون في حرب مع المسلمين، وهذا بالضبط ما تتضمنه عبارة المشركين في بعض الآيات إذ لا تتناول جميع المسيحيين بل بعضهم من الذين أشركوا مع الله إلهاً أو آلهة أخرى وهم - إذا وجدوا سابقاً - لم يبقوا موجودين في الوقت الحاضر إلا قلة ضئيلة جداً. والمسيحيون أنفسهم يحاربون عقائد هؤلاء المشركين أكثر من المسلمين، تماماً مثلما يحارب المسلمون عقائد المشركين من الفرق الإسلامية كالتي تؤله علياً أو يزيداً أو غيرهما، ما يقطع بأن الآية حول الزواج لا تعني أحداً من مسيحيي لبنان اليوم لأنهم غير مشركين بل هم مؤمنون وموحدون.. مما تقدم نستنتج الآتي: أ - ليس في الإسلام ما يمنع زواج المسلمة كتابياً إذا ظلت محافظة على دينها وإذا احترمت حقوقها شأن زواج المسلم كتابية. ب - المؤمن غير المسلم، والموحد الكتابي مؤمن فيما المشركون موجودون في مذاهب وفرق إسلامية ومسيحية معاً. ج - القانون العثماني اعتبر المؤمن مسلماً فقط فأفتى ببطلان زواج المسلمة غير المسلم خلافاً لما نص عليه الإسلام معتبراً كل من هو غير مسلم مشركاً. د - الزواج المدني مهما كان شكله يجد حلاً للمشكلة فلا يجبر المسلمة على الإرتداد عن دينها عند عقد الزواج.. هـ - الصعوبة للزواج المدني أكثر تعقيداً أمام رجال اللاهوت المسيحي منها أمام رجال الشرع الإسلامي باعتبار الزواج المسيحي عملاً إلهياً من حيث إن الله هو يجمع ويفرق بين الزوجين وليس الأمر كذلك في الزواج الإسلامي الذي له صفة مدنية في معنى ما وليس هو عملاً إلهياً يقوم به الله. والخلافات بين المذاهب الإسلامية السائدة والمسيطرة وبين بعض الفرق، والخلافات بين المذاهب المسيحية السائدة والمسيطرة وبعض الطوائف، أكثر عمقاً وتعقيداً مما هي بين المذاهب الإسلامية والمسيحية السائدة خصوصاً أن كلا الفريقين يقومان على الوحدانية وإدانه الإشراك وما المفاهيم مثل الرحمن والرحيم والإبن والروح القدس وغير ذلك سوى صفات وأشكال يظهر فيها إلههم الواحد الذي يجعلونه مستطيعاً في المطلق وهو على كل شيء قدير. نقول هذا ونحن على ما نحن عليه من مذهب مادي وفلسفة طبيعية صارمة، وإنما قصدنا وهو اتضح من البحث كلاً، الإسهام في عملية إيجاد المجتمع الموحد إلى جانب الدولة الموحدة، أما غير ذلك من جدل حول الأديان، أو تفضيل واحد على آخر، أو الإيمان بأحدها، فليس قصدنا ولن يكون، فمذهبنا ورأينا معروفان، وما لا تقره العقلانية في اجتهادنا نبعد عنه ونتجنبه ولا

ندين به، مؤكدين أن الشيخ عبد الله العلايلي على حق فيما ذهب إليه من عدم تحريم زواج الكتابي مسلمة ما يساعد، إذا اعتمد هذا الرأي في الزواج المدني، على نشوء المجتمع اللبناني الأكثر توحداً وتماسكاً».

وقام الشيخ محمد كنعان القاضي الشرعي في المحكمة الاسلامية السنية في بيروت يرد بعنف على نسيب نمر، في مقالة له نشرت في جريدة النهار بتاريخ ١٩٧٩/٨/١٩، جاء فيها: «. . نسيب نمر لا يعرف عن الإسلام شيئاً فمعلوماته سطحية جداً، بل كل ما يعرفه عن الإسلام أنه عقبة في طريق عقائده يجب أن تزول بأية وسيلة. . أستاذ نسيب نمر. . استندت وتقويت بما قاله الشيخ عبد الله العلايلي في كتابه «أين الخطأ» فزيادة في معلوماتك أقول لك: ليس في الإسلام رهبانية ولا كهنوت، فالشيخ العلايلي ليس باباً للمسلمين. . بل إنه ومن هو أعلم منه أو أدنى علماً ليسوا سوى علماء يصيبون ويخطئون. فإذا أخطأ عالم، قال له المسلمون أخطأت كائناً من كان ويقبل هو ذلك راضياً، شاكراً، حتى لو كان شيخ الأزهر. . ثم إن الشيخ العلايلي مخطىء جداً في ما كتبه في كتابه «أين الخطأ»، فإذا أردنا أن نجيبه عن سؤاله الذي هو عنوان كتابه لقلنا له: إن الخطأ موجود في كتابك أيها الشيخ الجليل، فأعد النظر فيه، وتذاكر مع غيرك من العلماء، فلربما خفيت عليك أمور لو اطلعت عليها قبل ذلك لما وضعت كتابك على هذا النحو. . إنك (الخطاب موجه لنسيب نمر) تقول عن المحرمات في الإسلام بأنها كثيرة، وإن معظمها غير محرم في الواقع. طبعاً هي كذلك في نظرك. بل إن واقعيتك تقول لا شيء حرام. . وعليه فلن يظل في الدنيا حرام في رأيك. ثم إنك بينت وفق اجتهادك أن الإسلام لم يحرم زواج المسلمة (بكتابي) فأي اجتهاد تعني؟ أهو مجرد أن تجلس خلف مكتبك وتتناول قلمك وتكتب ما يقدحه فكرك. . ثم ما هي علاقة المأساة اللبنانية بزواج المسلمة غير المسلم؟ وما مدى التلازم بينهما وجوداً وعدماً؟ أليس لمأساة لبنان سبب ثم حل غير هذه المسألة؟. . غرق نسيب نمر في بحر متلاطم الأمواج وهو يبحث في تعاريف الإيمان والإسلام ليعثر على حل للعقدة التي استعصت عليه والتي ملخصها، كيف يجعل من الكتابيين مؤمنين. إن قولك: يقول الحديث إلخ. . (صوابه) هو «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» والخطاب طبعاً للمسلمين. . تاه الكاتب نسيب نمر في بحثه عن المعنى الصحيح للإيمان والإسلام. . إن تفريق العلماء بين الإيمان والإسلام ليس كما فهمه الكاتب. . أ ـ الإيمان، معناه لغة: هو مطلق

التصديق، ومعناه شرعاً.. هو: التصديق المعهود شرعاً بجميع ما جاء به النبي محمد (ص) مما علم من الدين بالضرورة إجمالاً في الإجمالي وتفصيلاً في التفصيلي. أما التعريف الشرعي المفصل فإن الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره. ب ـ الإسلام: معناه لغة: هو مطلق الإمتثال والإنقياد، ومعناه شرعاً هو: الإمتثال والإنقياد كما جاء به النبي محمد (ص) مما علم من الدين بالضرورة. أما التعريف الشرعي المفصل فإن الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وتقيم الصلاة. وتؤتي الزكاة. وتصوم رمضان. وتحج البيت الحرام إن استطعت اليه سبيلاً. وعلى هذا فإن الإيمان والإسلام وإن تغايرا معنى فهما متلازمان شرعاً أي لا يعتبر أحدهما دون الآخر فلا يوجد مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن، أما عقلاً أي نظرياً فهما غير متلازمين وهو ما قصده الذين فرقوا بين الإسلام والإيمان، إذ يمكن أن يكون ثمة من هو مؤمن غير مسلم نظرياً وكذلك يمكن أن يوجد مسلم غير مؤمن، وأكثر توضيحاً نقول: قد يوجد إنسان يضمر في قلبه معنى الإيمان كله ولكنه لم ينطق بالشهادتين، فهذا في نفسه مؤمن لكن إيمانه غير معتبر شرعاً ولا تنطبق عليه أحكام المؤمنين لأن من شرط اعتباره إعلان الإيمان ولا يكون إلا بالنطق بالشهادتين «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله».. إذن فالإسلام شرط ملازم للإيمان لا يصح بدونه، وكذلك لو أدى إنسان جميع أركان الإسلام وليس في قلبه إيمان صحيح فهو منافق، ولن ينفعه تظاهره بالإسلام شيئاً.. عن تحريم زواج المسلمة غير المسلم نقول: سأنطلق في كلامي من معنى الآية الكريمة التي يتمسك بها نسيب نمر كما تمسك بها قبله الشيخ العلايلي دون سواها وهي قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن..﴾ فلا بد في البداية من معرفة معنى «الشرك». فإذا قلنا مشرك أو مشركة فمن هو المعني بذلك؟ أطلق القرآن وصف الشرك على الوثنيين خاصة حيناً عندما يذكرهم مع أهل الكتاب كقوله تعالى: ﴿لتجدن أشد الناس عداوة: للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا﴾ أي كفار العرب الوثنيين، وأحياناً يصف بالشرك أهل الكتاب أيضاً.. فبناء عليه كان للعلماء في هذه الآية قولان: الأول: إن اسم الشرك فيها يتناول عبدة الأوثان فقط دون أهل الكتاب. وعلى هذا المعنى فإن الآية خاصة بالمشركين والمشركات أي الوثنيين فحرمت التزاوج بينهم وبين المسلمين ذكوراً وإناثاً ولم ينسخ منها شيء ولم يستثن، وهي محكمة، وهذا القول هو الذي أخذ به الشيخ العلايلي واقتصر عليه وقال ما قاله على أساسه. ولكن هل

يفهم من هذا أن الأخذ بهذا القول سيؤدي حتمًا إلى الحكم بجواز زواج المسلمة الكتابي؟ أو أنه سيؤدي إلى القول بأن أهل الكتاب ليسوا مشركين أو كفاراً؟ الجواب لا بالطبع، وكان جديراً بالشيخ العلايلي أن يتابع البحث، فإن أمامه أموراً لم يجد جوابها في هذا القول من معنى الآية الكريمة. فأين هو حكم زواج المسلم كتابية وحكم زواج المسلمة كتابياً.. أما القول الثاني في معنى هذه الآية، وقول أكثر العلماء والصحيح المختار فهو: إن لفظ «الشرك» يندرج فيه أهل الكتاب أيضاً من اليهود والنصارى وكذلك عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم. وعليه فإن حكم الآية في الأساس عام تحرم بموجبه زواج المسلم غير المسلمة مطلقاً وكذلك زواج المسلمة غير المسلم. ولكن هذا الحكم العام جاءت آية أخرى فخصصته من جهة واحدة فقط هي جهة زواج المسلم غير المسلمة فأبيح للمسلم أن يتزوج الكتابية فقط من المشركات دون سواها منهن وظلت الأحكام الأخرى أي منع زواج المسلم مشركة غير كتابية ومنع زواج المسلمة غير مسلم مطلقة على حالها دون تعديل أو تخصيص.

وهذا القول وهو الصحيح كما لاحظنا مبني على أن وصف الشرك الوارد في الآية يشمل أيضاً أهل الكتاب، والدليل على أن الكتابيين مشركون قوله تعالى عن اليهود والنصارى: ﴿ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدو إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون ﴾ (الآية ٢٠ التوبة).

فهذه آية صريحة في شرك اليهود والنصارى.. ويدل على شرك أهل الكتاب أيضاً قوله تعالى: ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون ﴾ (الآية ٦٤ آل عمران). ﴿ وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ﴾ (الآية ١١٦ المائدة)... ولو أردنا أن نلخص ما شرحناه لكان: ١ - يجوز للمسلم أن يتزوج المسلمة والكتابية فقط ٢ - لا يجوز للمسلم أن يتزوج كافرة غير كتابية. ٣ - يجوز للمسلمة أن تتزوج المسلم فقط. ٤ - لا يجوز للمسلمة أن تتزوج كافراً مطلقاً ولو كان كتابياً. ولكن يبقى علينا أن نبين من هم الكفار؟ وهل أهل الكتاب كفار؟ إن سبب تحريم زواج المسلمة كافراً مرده إلى «الكفر» فالكفر علة التحريم فإذا كان إنسان كافراً أو كفر بعد إسلامه فإنه حرم على المسلمة أن تتزوجه ما دامت علة الكفر قائمة. وهنا بيان مختصر للكافرين وأسباب كفرهم مع الدليل: ١ - «المشركون» حتى مع القول بأنهم الوثنيين فقط

كافرون، لقوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية﴾ (الآية ٦ سورة البينة) ٢ ـ «اليهود» كافرون لقوله تعالى: ﴿لعن الذين كفروا من بني إسرائيل﴾ (الآية ٧٨ المائدة) والذين كفروا منهم هم اليهود في البداية. ٣ ـ «النصارى» كافرون لقوله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار. لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد﴾ (٧٢ ـ ٧٣ المائدة). ٤ ـ «الملحدون» أيضاً كافرون. قال تعالى: ﴿إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا أفمن يلقى في النار خير أم من يأتي آمناً يوم القيامة اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير﴾. (الآية ٤٠ فصلت) ٥ ـ أي مسلم ارتد عن الإسلام أو أنكر معلوماً من الدين بالضرورة أو استهزأ به كالصلاة والصيام أو أحل حراماً كذلك، يصبح بذلك كافراً لقوله تعالى: ﴿ومن يرتَدِدْ منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (٢١٧ البقرة). فهؤلاء جميعاً كفار لا يحل للمسلمة أن تتزوج واحداً منهم.

كما قام الدكتور عمر فروخ يدلي بدلوه رداً على نسيب نمر في مقالة له نشرت في جريدة النهار، بتاريخ ١٩٧٩/٨/١٩ أيضاً، جاء فيها: «... كنت أود من الصديق نسيب نمر أن يدرس هذا الموضوع (من جانبه الإسلامي) دراسة كافية قبل أن يصدر أحكامه. وفي مقال الأستاذ نسيب نمر ثلاثة جوانب: ١ ـ محاولة الاجتهاد في الشرع الإسلامي وفي تفسير القرآن الكريم. ٢ ـ حرصه على أن يتزوج المسلمون مسيحيات وأن تتزوج المسلمات مسيحيين. ٣ ـ إعتقاده أن هذا الزواج المختلط بين المسلمين والنصارى في لبنان دواء ناجح لمنع الاقتتال الواقع في لبنان اليوم. أما النقطة الثالثة فاعتقادي أن الذين يجب أن يفصلوا فيها هم الزعماء الذين يتصارعون على الساحة اللبنانية (هل سأل في ذلك رأي فلان وفلان وفلان؟) وأما النقطة الثانية فهي من أماني الحزب القومي السوري والحزب الشيوعي (ونحن لا ننازع هؤلاء وأولئك رأيهم). وأما النقطة الأولى فهي التي تهمني في هذا الموضوع. (أ) الإسلام (في اللغة) مختلف عن الإيمان. ولكن القرآن حينما يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ يقصد المسلمين. ومصداق ذلك في قوله تعالى: (٢٢ : ١٧

الحج): ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس.. ﴾ (راجع أيضاً ٢: ٦٢، البقرة ثم ٥: ٦٩، المائدة) ب ـ جهد الأستاذ نسيب نمر في جمع أقوال مفردة للشاذين من أتباع الفرق في سبيل إثبات رأيه (وهو يعلم بل شك، تلك القاعدة الشرعية: لا مجال للإجتهاد في موضوع النص)... إن (قوله) «كان بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد يرى أن علي بن أبي طالب وطلحة والزبير مشركون «لا يوجب حكمًا. فلو قال لي رجل مثلاً: «كان أرسطو مجنوناً لوجب أن يمنعني عقلي من تصديقه. أنت (نسيب نمر) تريد أن تبني الزواج على قواعد فقهية. وتقيس الإسلام في ذلك على النصرانية. أنت تعلم أن الزواج في النصرانية «سر» من أسرار الكنيسة مستند إلى أمور غيبية (لاهوتية). إن الكاثوليكي لا يجوز أن يتزوج بروتستانتية ولا أرثوذكسية (في العادة)، إلا إذا سمحت الكنيسة بذلك في أحول معينة. ثم هل يجوز للمسيحي أن يتزوج يهودية أو مسلمة (إلا إذا بدلت اليهودية أو المسلمة دينها) «ولو شكلاً»؟ د ـ بعد هذا أتى تفسيرك للآية الكريمة، وهو تفسير خاطىء (لأنك أهملت في التفسير جانب اللغة وجانب البلاغة وجانب الفقة أيضاً. ففي المرتبة الأولى أنت قطعت الآية.) والآية الكاملة (٢: ٢٢١، البقرة): ﴿ ولا تنكحوا (بفتح التاء) المشركات حتى يؤمن (بتشديد النون)، ولأمة (بفتح اللام) مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم. ولا تنكحوا (بضم التاء) المشركين (أي لا تزوجوهم نساءكم المسلمات) حتى يؤمنوا، ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم. أولئك يدعون إلى النار، والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه، يبين آياته للناس لعلهم يتذكرون ﴾. إن النهي هنا واضح. ثم إن المشرك هو الذي يجعل مع الله إلهاً آخر. وحينما قال اليهود «إن عزيز (بضم العين للتصغير) ابن الله» (٩: ٣، التوبة) كانوا كفاراً بنص القرآن، ذلك لأنهم جعلوا عزيزاً مع الله شريكين في الألوهية هـ ـ والأستاذ نسيب نمر غابت عنه الآية الكريمة (٥: ٥، المائدة): ﴿ اليوم أحل (بالبناء للمجهول) لكم الطيبات. وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم، وطعامكم حل لهم، والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم.. ﴾ كان المسلمون لا يجوز أن يتزوجوا إلا من أنفسهم، جاز لهم أن يتزوجوا من أهل الكتاب (من اليهود والنصارى) أو ـ على الأصح ـ من فرق أهل الكتاب التي لم تنسب إلى الله شريكاً أو حالاً من أحوال الإنسان. ثم قصرت هذا الجواز على الذين كانوا مثلاً نصارى قبل مجيء الإسلام. يجوز اليوم أن يتزوج المسلم نصرانية أرثوذكسية (إذا كانت لا تجعل الله ابناً أو لا تؤمن بالتثليث)، لأن

الأرثوذكسية كانت قبل الإسلام. ولكن لا يجوز للمسلم أن يتزوج دانمركية، مثلاً، لأن الدانمركيين اعتنقوا النصرانية بعد مجيء الإسلام، ولا بروتستانتية، لأن المذهب البروتستانتي حادث بعد الإسلام. والآية صريحة في هذا الموضوع ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾. وقاعدة ذلك أن الإسلام نسخ الشرائع السابقة، ولكن لم ينسخ الأديان السماوية (الأديان التي لأهلها كتاب منزل). وكما أجاز الأستاذ نسيب نمر أن يجيل رأيه في الإسلام ـ ولم يكن موفقاً، فأنا أجيز لنفسي أن آتي بنصوص تدل على النصارى الذين كانوا معاصرين لظهور الإسلام والذين كان يجوز للمسلم أن يتزوج المحصنة منهم. وهذا كله مأخوذ من «ديوان البدع» للمطران جرمانوس فرحات: لما جاء الإسلام كان في العالم فرق نصرانية كثيرة. وكان عدد منها يخالف المسيحية الموجودة اليوم ويوافق الإسلام. من هذه الفرق شيعة باسيليوس الإسكندري (الرقم ٩، ص ٣٥). كان باسيليوس هذا موجوداً في أوائل القرن الثاني للميلاد، وأنكر القيامة (قيامة المسيح من الموت ـ والمسيح عيسى ابن مريم، في الإسلام، لم يمت، بل رفعه الله إليه). كان باسيليوس يقول: «إن المسيح لم يأت بناسوت (جسم) حقيقي، بل كان ذا ناسوت خيالي. ولذلك ما أمكن لأحد أن يمسكه وقت آلامه (لما حكم عليه بالقتل)، بل ألقي رسمه (صورته، شبهه) على سمعان القروي فصلب عوضه. وهناك تسيانوس (الرقم ٣٨، ص ٤٥) في أواخر القرن الثاني للميلاد وقد قال إن الإنجيل تبدل وتغير. ثم هنالك آريوس (رقم ٥٠، ص ٦٠) كان أسقفاً على الإسكندرية (ت ٣٣٦م) قال إن المسيح ليس بإله، وهو مخلوق من لا شيء (ولكن) في الزمن وليس أزلياً. ثم هنالك نسطور (الرقم ٨٩، ص ٨٥) أسقف القسطنطينية (ت ٣٤٠م)، قال إن مريم العذراء ليست بوالدة الله لأجل أن الله لا يمكن أن يولد من إنسان. وهنالك سرجيوس بحيرا (بكسر الحاء الرقم ١١٨، ص ١٠٠) وكان راهباً نسطورياً من نجران التي عند دمشق، توفي عام ٦١٨م (قبل الهجرة بأربعة أعوام)، وكان يقول: إن المسيح لم يصلب ولم يمت، بل شبه به. هذه الفرق النصرانية وأمثالها كانت منتشرة عند ظهور الإسلام في العراق والشام ومصر والحبشة واسبانيا، ثم عاشت برهة طويلة أيضاً. وهذه الفرق هي الفرق النصرانية التي كان يجوز للمسلم أن يتزوج من نسائها المحصنات. أما لما سادت النصرانية النيقية التي أبطلت أن تكون الكلمة (المسيح) أدنى من الآب (الله، في اعتقادهم)، فبطل أن تكون هذه النصرانية التي ذكر الإسلام أنها «ذات كتاب»... إن الأستاذ نسيب نمر تعرض

إبتداء لموضوع لا يعرف منه في الإسلام أكثر مما أعرف منه أنا في النصرانية..

والجدير بالذكر أن هنالك علماء آخرين رفضوا اجتهاد الشيخ العلايلي وردوا عليه في جريدة اللواء البيروتية وغيرها.. نعتذر عن عدم ذكرهم وذكر آرائهم لرغبتنا بعدم التوسع في ذلك..

٣ ـ أبأعيانها أم بغاياتها هي الحدود الجزائية؟

في مبحث «أبأعيانها أم بغاياتها هي الحدود الجزائية»، يقول المؤلف إن رأيه قد يكون جديداً كل الجدة، فهو لم تقع عيناه على رأي يذهب مذهبه، فيما عدا الماوردي، الذي يومىء إلى ذلك في كتابه: الأحكام السلطانية، إيماء لا يكاد يبين، فضلاً عن أنه لا يورده مورد الرأي. وهو استناداً إلى الأحاديث النبوية: «أدرءوا الحدود بالشبهات». «ادفعوا الحدود عن عباد الله ما وجدتم لها مدفعاً». «ادفعوا الحدود بكل شبهة». لأن يخطىء الإمام في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة»، وإلى الآيات القرآنية التالية: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ (البقرة: ١٧٩). ﴿فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم﴾ (البقرة: ١٧٨) ﴿والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له﴾. ﴿إلا الذين تابوا قبل أن تقدروا عليهم﴾ (المائدة ٤٥ و٣٤). ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله﴾ (الشورى: ٤٠). ﴿وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم﴾ (النور: ٢٢). ﴿وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾ (الرعد: ٦) إلخ.. ورأيه بأن القرآن عندما يتحدث عمن يرتكب فعل السرقة والزنى إنما يتحدث بصيغة اسم الفاعل «السارق والسارقة، الزانية والزاني»، التي تجعل الأمر أقرب إلى النسبة منه إلى التلبس بالحال الفعلية، لأن التحلية بأداة التعريف في اسم الفاعل تجعل الأمر كذلك، مما يعني أن المقصود من ذلك المعاودة والتكرار، أي من اعتاد على فعل السرقة وكرر فعل الزنى إلخ.. يقرر أن العقوبة في الإسلام ليست للثأر أو التشفي بل لصيانة المجتمع من الفساد. فالحدود ليست مقصودة بحد ذاتها، أي بأعيانها وإنما بغاياتها، والعبرة هي بمتعلق الحكم لا بمنطوقه؛ ولهذا فإن عقوبة قطع اليد أو الرجل في السرقة يمكن استبدالها بعقوبة أخرى، إذا كانت تقوم مقامها وتؤدي غايتها. فالأصل في العقوبة هو الردع. وكل عقوبة تؤدي غاية العقوبة الأصلية تكون بمثابتها. وهذا لا يعني التخلي عن العقوبة

الأصلية التي تبقى العقوبة التي ينبغي اللجوء إليها في حال التكرار أي المعاودة للمعصية. إن غاية الإسلام هي بناء مجتمع إنساني فاضل، ولا يمكن أن يكون من غاياته إعلاء مجتمع تعج فيه جموع المشوهين من مقطوعي الأيدي والأرجل ومجدوعي الأنوف ومصلومي الآذان، فضلاً عن أنه لا يعقل أن يكون من مقاصد الشريعة تحميل المذنب كالسارق مثلاً، عقوبة أبدية على زلة عابرة اقترفها، وتدمغه بصفة دائمة وإن غدا أتقى الأتقياء. والله تعالى يقول: ﴿ وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ﴾ (الرعد: ٦).ناهيك عن أن قطع اليد قد يكون نتيجة لحادث عرضي، كالمرض أو غير ذلك. والنظر إلى كل من قطعت يده أو رجله على أنه سارق، ظلم فادح لا يعدله ظلم. «رأي لا أزعم أن فقيهاً قال به من قبل، وإنما أومأ إليه الإمام «الماوردي» إيماء لا يكاد يبين، وعلى وجه الدقة: استشففته استشفافاً في ثنايا تبيانه حكمة القصاص، وأعني لم يورده إيراد الرأي. وحملني على الأخذ به وطرحه برغم صرائح النصوص ظاهرياً، أنني بعد جمع أكبر قدر من الآيات القرآنية ومن الأحاديث النبوية، ومقارنتها مقارنة منهجية استخلاصاً لعلتها المنعطفة على حكمتها، تبين ووضح لي ما أطالع القارىء به من أحكام تبعاً لنظرة جديدة في «الحدود» أكانت جزائية أم جنائية. وأنا على يقين من أن الجمهرة الكبرى قد تتهيب أو تعرض عنها، بل أمعن فأقول تبرأ منها.. ولكن شفيعي الحكمة التي تكمن وراءها والتي صرح بها القرآن الكريم مثل كلية جامعة ﴿ ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب ﴾. فالآية الكريمة قبل كل شيء، قفزت بالنظرية الجزائية وبمبدأ العقوبة قفزة لم يعرفها التشريع العام في كل عصوره، إلا لعهد قريب إذ وضح له «ما هو حق شخصي مما هو حق عام». فالعقاب ليس للثأر ولا للتشفي، بل لصيانة المجتمع والحفاظ على حياته، فهو حق عام بالدرجة الأولى فوق أي اعتبار.. إن العقوبات المنصوصة ليست مقصودة بأعيانها حرفياً بل بغاياتها، واستأنست بما روي عن عليّ (أدرؤا الحدود، ولا ينبغي للإمام أن يعطلها). وليس معنى هذا الرأي أن عقوبة «القطع» في السرقة ليست هي الأصل وأنها لا تطبق، بل أعني أن العقوبة المذكورة غايتها الردع الحاسم فكل ما أدى مؤداها يكون بمثابتها، وتظل هي الحد «الأقصى الأقسى» بعد أن تستنفد الروادع الأخرى، ومثلها «الجلد» في موجبه.. وجل ما في الرأي الذي أطرحه، أنه أشبه بما يتبع في القوانين الجزائية من النص على عقوبة ما، فيتعداها ويتجاوزها القاضي إلى الأخف فيحكم بالغرامة لا بالسجن، وذلك تبعاً للدواعي والملابسات والتقدير... أما

المبادرة إلى إنزال الحد عينه ـ فعدا عن أنه لا يتفق مع روح القرآن الذي جعل القصاص صيانة للحياة وإشاعة للأمن العام، وليس لجعل المجتمع مجموعة مشوهين «هذا مقطوع اليد والآخر الرجْل، والآخر مفقوء العين أو مصلوم الأذن أو مجدوع الأنف إلخ. . » ـ لا يتفق مع القواعد النحوية. . فالقرآن إن في السرقة أو الزنى، عبر بصيغة اسم الفاعل (السارق والسارقة)، (الزانية والزاني) ومعروف أن التحلية بأداة التعريف في هذا المورد تجعله أقرب إلى النسبة منه إلى مجرد التلبس بالحال الفعلية، فكثيراً ما دلت صيغة إسم الفاعل عليها مثل (طالق، فارك إلخ)، وعليه (فالتبادر الذي هو علاقة الحقيقة فيهما) يحمل على أنه من باب النسبة إلى السرقة والزنى أي من غدا هذا وهذا ديدنه. . ويقوي الفهم المذكور، الآية اللاحقة لآية السرقة «فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح، فإن الله يتوب عليه» أي تترك له فرصة للإستتابة وإصلاح سلوكه، وإلا كانت مقحمة إقحاماً في مجال حُكمي ولا معنى لها. . ويقويه أكثر فأكثر، الآية ﴿ فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ﴾ «البقرة ٢ : ١٧٨».
وهذا التأكيد على «البعْدية» بالنص الصريح، يقطع عرق النزاع، في أنه لا قطع ولا جلد ولا حد إلا بعد استتابة ونكول، وإصرار معاود للمعصية. وهل يعقل أن يكون من قصد الشريعة أن تحمل السارق مثلاً، عاره بزلة أبد الحياة، وإن غدا أنقى الأنقياء وأتقى الأتقياء، بمعادلة مشهودة: هذا مقطوع اليد، إذاً هو سارق، يجفى وينظر إليه بازدراء وازورار كما لو وسم بميسم الضعة، بينما القطع كثيراً ما يكون بسبب عارض مرضي أو حادث. . . ومهما يكن فالرأي عندي في الحدود مطلقاً، أنها في الشريعة العملية ليست مقصودة بأعيانها بل بغاياتها، ولا يلجأ إليها إلا عند اليأس مما عداها. أقطع بهذا قطع الجزم، لأن القرآن الكريم سبق إلى تقرير أن أكثر التجاوزات ضد المجتمع والتعديات الجزائية، ناشئة عن حالات مرضية، مصدرها في الغالب البيئة وما يكمن فيها من عوامل تسوق قسراً إلى الإضطراب السلوكي والجموح العملي، أو بكلمة عامة: إلى «الجناحية: السيكوباتية». إذاً، فهؤلاء الجناحيون تنبغي معالجتهم بروادع علاجية، وقد هُدي إلى هذا حديثاً علم النفس الجنائي، بينما القرآن قرره في الغابر الماضي بما يشبه الصراحة في الآية: ﴿ الذين يفعلون السوء بجهالة ﴾ «النساء ٤ : ١٧»، والأخرى: ﴿ فمن عفي له من أخيه شيء، فاتباع المعروف وإداء إليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ﴾ «البقرة ٢ : ١٧٨»، وحديث: تعافَوا الحدود فيما بينكم. فعبارات «السوء بجهالة»، «وإداء إليه بإحسان»، «تعافوا»، إذاً عُطفت بعضاً على بعض

نخرج بما قدمنا قطعاً. فالقرآن يجعل «الجهالة» سبب فعل الأسوأ و القبائح ما دامت بمضمونها الأعم عارضاً جُناحياً وسيكوباتياً، وبذا يقيم الترابط بين المتجانيين بعلاقة المعروف والأداء بإحسان، ويحض على إحلال مبدأ التعافي أي تبادل العفو محل التناكر والتنابذ[1]. . .

ورأينا أن المؤلف عالج موضوعاً إسلامياً يشغل فكرنا، وقد تفرد في اجتهاده كما يشير هو نفسه إلى ذلك. ونحن نرى أن النصوص القرآنية بالنسبة إلى موضوع السرقة والزنى والإفساد في الأرض، هي أحكام وجوبية صريحة ملزمة. ولا اجتهاد بمعرض النص ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ﴾ (النور: ٢). ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم ﴾ (المائدة: ٣٣) ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم ﴾ (المائدة: ٣٨). والإدعاء بعدم وجوب قطع يد السارق أو السارقة إلا في حال المعاودة، وإبدال القطع بعقوبة أخف يمكن أن تؤدي غايتها وتقوم مقامها، على أساس أنه ليس من مقاصد الشريعة بناء مجتمع يعج بالمشوهين من مقطوعي الأيدي والأرجل ومصلومي الآذان ومجدوعي الأنوف، يفترض إبتداء بأن السرقة سيكون لها محل بل وجانب متسع في المجتمع الإسلامي كما هي الحال في المجتمعات المعاصرة، في حين أن قيام المجتمع الإسلامي يفترض القضاء على السرقة وزوالها، لأنه يعمل ابتداء على القضاء على كل العوامل والمبررات التي يمكن أن تؤدي إلى قيامها. فعندما تتأمن المعيشة اللائقة لكل إنسان يعيش في كنف الدولة المسلمة، فلن يكون أحد بعد ذلك بحاجة إلى السرقة. إن المؤلف ينظر إلى عقوبة قطع اليد في السرقة على أنها عقوبة صارمة جداً، ونحن إذ نوافقه على ذلك، فإننا في الوقت نفسه، لا نستطيع أن نقدم تبريراً واحداً للسرقة «الموصوفة» عن سابق عمد وتصميم، من لدن إنسان صحيح الجسم والعقل، توفر له الدولة كل أسباب الحياة الكريمة إلى حد الرفاهية[2]. ثم إننا نلاحظ اليوم أن عقوبة بعض الجرائم الإقتصادية قد تصل

(١) المرجع نفسه، ص ٧٣-٧٤، ٧٦-٧٧، ٨٠-٨١، ٨٩-٩٠

(٢) للتوسع. راجع كتابنا: مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩ ص ١٨٤ - ١٨٩، ١٩٤.

في بعض البلدان إلى حد الإعدام وهي عقوبة أشد ولا ريب من عقوبة قطع اليد في السرقة.

ولعل ما يهم المرأة والرجل على حد سواء اليوم هو موضوع الرجم في الإسلام ولا سيما بعد بزوغ شمس الدولة الإسلامية في إيران. فما هو رأي المؤلف بهذا الصدد؟ يقرر المؤلف بحزم بأنه لا رجم في الإسلام (وهذا هو مذهب الخوارج عامة) وذلك استناداً إلى صريح الآيات القرآنية التي تنفي بالضرورة على حد قوله الأحاديث المتعلقة به مهما كانت درجتها من اليقين. وهو يستشهد بالآيتين التاليتين للتدليل على صحة رأيه ﴿ واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الله أو يجعل الله لهن سبيلاً (النساء: ١٥). ﴿ فإذا أحصنّ فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات.. ﴾ (النساء: ٢٥). «على أننا لو تنزلنا وسلمنا بما ادعوا (أي الأصوليون الفقهاء) فكيف يفعل بالإماء المحصنات ﴿ وعليهن نصف ما على المحصنات ﴾ من الحرائر، فهل يُنصّف الرجم المدّعي؟ وكيف؟ ولذا اضطر المفسرون إلى القول في جانب الإماء، بنصف الجلد أي الرجوع إلى العقوبة الأصلية الثابتة.. وهذا وحده منهم، هدم لادعاء الرجم من حيث لا يشعرون(١)..

ونحن إذ نوافق على أن القرآن لم يتعرض لموضوع «الرجم»، نرى أن المؤلف قد أغفل ذكر الآيات الصريحة التي توجب عقوبة الجلد لكل من الزانية والزاني، ولم يتحدث عنها ولم يقارن بينها وبين الآيتين المذكورتين أعلاه، وأهمل الحديث عن الناسخ والمنسوخ في القرآن. فسورة **النور** مثلاً نزلت بعد سورة النساء. والآية ٢ من سورة النور تحدثت عن الزانية والزاني ونصت على حدود معينة بشأنهما. ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ﴾ (النور: ٢). ولا يمكن الإدعاء بأن هذه الآية تستهدف فقط الزاني والزانية في حال المعاودة والتكرار لفعل الزنى، وذلك لأن ارتكاب فعل الزنى من قبل المرأة في المرة الأولى يوجب وفاقاً للآية ١٥ من سورة النساء التي يستشهد بها المؤلف، إمساكها في البيت حتى يتوفاها الله.. وإذاً فلا معنى للنص على الجلد على كل من يعاود فعل

---

(١) أين الخطأ ص ٨٧ـ٨٨

الزنى في سورة تالية في الترتيب المنزل للقرآن على سورة النساء. (إن سورة النساء هي السورة الثانية والسبعين من حيث الترتيب المنزل للقرآن، في حين أن سورة النور هي السورة الثانية بعد الماية من حيث الترتيب المنزل للقرآن[1]. وهذا ما يدحض برأينا تفسير المؤلف للآية ٢ من سورة النور عند حديثه عن الحدود الجزائية في مبحث «أبأ عيانها أم بغاياتها هي الحدود الجزائية؟ فضلاً عن أن المؤلف لم يبين لنا ما هي عقوبة الإماء في الآية ٢٥ من سورة النساء. ﴿ فإذا احصنّ فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات ﴾. ثم إن جملة التفاسير المختلفة لهذه الآية وللآية ١٥ من سورة النساء تذهب مذهباً مغايراً لرأي المؤلف[1]. ولا ندري بعد ذلك ما هو رأي المؤلف إذاً في بعض الآيات القرآنية التي قد تبدو لأول وهلة متناقضة فيما بينها. ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى.. ﴾ (النساء: ٤٣). ﴿ يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما.. ﴾ (البقرة ٢١٩). ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ﴾. ﴿ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ﴾ (المائدة: ٩٠-٩١).

---

(١) انظر: أسعد أحمد علي، تفسير القرآن المرتب، دار السؤال للطباعة والنشر بدمشق، ١٩٧٩، ص ٥٩٥- ٥٩٦.

أنظر مثلاً: تفسير الجلالين، ص ٦٦، ٦٨ ومجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي، الجزء الخامس ١٩٥٧ م، ص ٤٦-٤٩، ٧٣-٧٧.

القسم الثاني
الفلسفة

[illegible]

الفصل الأول
الفلسفة. والفلسفة في الشرق

إذا كان من الصعب الجزم بتحديد بدء تاريخ التفلسف الإنساني، فالواقع أن التساؤل الفلسفي بصورة عامة، والسؤال عن اللماذات الكبرى في تاريخ الفلسفة، بدأ مع نشوء التجمعات الإنسانية المنظمة ومع قيام المجتمعات الإنسانية. ولا شك أن الفلسفة بدأت فطرية تستند إلى الحس والظاهر، وراحت مع تطور الوعي، تحكم العقل في كل مظاهر الوجود. وليس أدل على ذلك من أسئلة الطفل أو لماذاته الفلسفية المتسائلة التي توقع غالباً في الإحراج. لماذا خلقت كذلك وليس على شاكلة أخرى؟ ومن خلقني؟ وكيف؟ ولماذا لست ابن فلان أو فلان..؟ وما هو هذا الوجود؟ ومن أوجده؟ وما هو الموت؟ إلخ.. ويرى الفيلسوف الوجودي كارل جاسبرز، في كتابه، المدخل إلى الفلسفة، بأن التأمل الفلسفي ينبع من صميم الإنسان، ومن حيث هو كذلك، فهو شائع بين الناس أجمعين، أطفالاً وكباراً، بدائيين ومتحضرين، حتى عند أولئك الذين اختلت موازين شخصياتهم فاعتبرهم المجتمع مجانين. فالحقيقة تخرج أحياناً من أفواه المجانين، وكثيراً ما يكون الإرتباط وثيقاً بين العبقرية والجنون. فليس بينهما كما يقال إلا قيد أنملة. وإذا كان هذا الرأي لا يخلو من شيء من الغلو، فالواقع أنه لا يعدو الحقيقة، لا سيما وأنه يميز كما نميز نحن بين التأمل الفلسفي وبين التفلسف بمعناه الصحيح الذي يؤدي إلى نشأة المذاهب والنظريات الفلسفية.

وقد اختلف المؤرخون والباحثون في تاريخ الفلسفة حول مكان نشأة الفلسفة ووقفوا من هذه المسألة فريقين: **الفريق الأول**: رد بدايات التفلسف الإنساني إلى أرض اليونان أو اليونانيين ولكن أفراده لم يتفقوا على رأي واحد فيما يتعلق بنسبة

التفلسف الأول إلى شخص معين. فمنهم مثلاً، كأرسطو وبرتراند رسل، ردّ بدايات التفلسف إلى طاليس في المنتصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد، الذي قال إن الوجود يتكون من جوهر أو عنصر واحد هو الماء. فكل شيء في الوجود سواء كان على شكل سائل أو هيئة جماد يتكون من ذرات من الماء متفاوتة في الحجم والعدد. ومنهم مثل سنتهلير، من رأى أن التفلسف بمعناه الصحيح قد بدأ مع المدارس اليونانية الثلاث المتعاصرة: الأيونية والأيلية والفيثاغورية. ومنهم مثل، ڤكتور كوزان، رأى أن أول فيلسوف بالمعنى الصحيح للكلمة ليس طاليس، وإنما هو سقراط، الذي أنزل الحكمة أو الفلسفة من السماء إلى الأرض، والذي اشتهر بمقارعته للسفسطائيين الذين كانوا يشككون في قدرة الإنسان على الوصول إلى الحقيقة، وأهمل البحث في الماورائيات أو الميتافيزيقا ووجه جل اهتمامه إلى الأبحاث المتعلقة بالإنسان. وقد غالى أتباع هذا الفريق في آرائهم مغالاة دفعتهم إلى إطلاق أحكام حاسمة، فأنكروا أية صلة للعالم الشرقي القديم بالحضارة والفلسفة، وزعموا أن التفلسف الإنساني إنما نشأ في أرض اليونان، ويعود إلى اليونانيين جملة وتفصيلاً. ولهذا فهم يقررون مثلاً أن أية مناقشة علمية للظواهر الإجتماعية المختلفة لم تعرف إلا مع اليونانيين، وأن هؤلاء هم الذين خلقوا مبدأ الرقي الإنساني، وأن الحضارة الإنسانية المعاصرة ما هي إلا امتداد لعبقرية اليونانيين في العلم والفلسفة. وأن بعض الشرقيين الذين نلحظ لديهم شيئاً من التفلسف كالهنود مثلاً، استفادوا الفلسفة من اليونانيين وليس العكس. فعالم الإجتماع الأميركي بارنس Barnes مثلاً يرى في كتابه، مقدمات في تاريخ الإجتماع، أن أية أبحاث منظمة عن الظواهر الإجتماعية لم تبدأ إلا مع اليونانيين. ويرى تيودور غومبرز théo. Gomperz (إنكليزي) في كتابه، مفكرو اليونان، بأن الشعب اليوناني هو أصل الرقي وخالق الحضارة الإنسانية، وليس لأي شعب آخر أن يدعي ملكية ما هو ملك خاص لليونانيين. «لقد كان لشعب صغير أن يخلق مبدأ الرقي. هذا الشعب لم يكن سوى الشعب اليوناني. وإذا استثنينا قوى الطبيعة العمياء فإننا نقدر على القول أن لا شيء يتحرك في هذا الكون ألا وهو ذو أصل يوناني». كما يرى بورنيت الايكوسي Burnet في كتابه عن الفلسفة اليونانية الأولى، أن الفكر اليوناني غير مدين «إلا بشيء قليل للفكر الشرقي، وأننا لا نقدر أن نثبت وجود فلسفة عند المصريين أو البابليين، إنما الشعب الهندي هو الشعب الوحيد إلى جانب الشعب اليوناني الذي كان له فلسفة

حقيقيـة». وقد ذهب بعض أتبـاع هذا الفـريق، مثـل رينـان Renan وكـوزان V. Cousin وجوتيه Goethe إلى حد أنهم ميزوا بين عقلية الشعوب المختلفة وتحدثوا عن خصائص ثقافية وذهنية معينة لكل جنس من الأجناس البشرية. وهكذا فإنهم يزعمون أن الأجناس الشرقية تختلف في تركيبهـا الذهني والثقـافي عن الشعوب الغربية ومن ضمنها الشعب اليوناني. فعقلية الشرقي هي عقلية أبعد ما تكون عن العقلية العلمية، لأنها عقلية فصل ومباعدة لا عقلية جمع وتوحيد. فهي لا تعرف النظريات التحليلية والتأليفية التي يتميز بها الفكر الغربي أو اليوناني، والتي هي في أساس تكون المذاهب والنظريات الفلسفية والعلمية على حد سواء. ولذا فهم يقررون أحكاماً جازمة وحاسمة ومطلقة، منها: أن الأفكار الشرقية هي مجرد أفكار فطرية ساذجة بدائية لا تستحق أية دراسة تأملية عميقة، لأنها لا تتضمن معلومات قيمة تستحق الذكر، ولأنها لا ترقى إلى مرتبة النظريات العامة أو المذاهب الفلسفية الكبرى على غرار ما نلمسه ونراه في الفكر الغربي القديم أو الفكر اليوناني. وقد غاب عن هؤلاء أن غلوهم في أحكامهم التي تنم عن الهوى والتعصب والتهور، يبعدهم عن الموضوعية العلمية وعن شرائط البحث العلمي الصحيح، ويخرجهم بالتالي من دائرة العلماء الباحثين جملة وتفصيلاً[1]. فقد كان اليونانيون في مراحل تفكيرهم الأولى مثلاً يؤلهون مشاهير أبطالهم وينسبون إليهم الخوارق مما لا يصدقه عقل. وكانوا يغدقون على آلهتهم كل الصفات البشرية الممقوتة من شهوة وظلم وحقد حتى الإفراط.. وكان التفكير اليوناني الأول تفكيراً ميثولوجياً خالصاً تمثل في الياذة هوميروس والأوذيسة، وتأثر به كل الفلاسفة اليونانيين من أفلاطـون إلى أرسطو إلخ.. فهوميروس كان يرى أن الطبيعة تشبه الكائن الحي المريد؛ وأن الآلهة تشبه البشر في صورتها، وأن سائلاً معيناً يجري في عروق الآلهة فيهبها الحياة الدائمة أو الخلود؛ وإن الأقيانوس هو المصدر الأول لكل الأشياء في هذا العالم المادي...

أما **الفريق الآخر** من المؤرخين والباحثين في تاريخ الفلسفة ونشأتها، مثل: ديو جانس (اللايرسي) ونومنيوس Numenius أبو الأفلاطونية الحديثة في القرن الثاني بعد الميلاد، وشارل فارنر Werner صاحب كتاب الفلسفة اليونانية والفكر في الشرق القـديم La philosophie Grecque وجوستـاف لوبـون G. Lubon صاحب كتـاب

(١) انظر، أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان الطبعة الثانية، القاهرة، دار النهضة العربية ١٩٧٧، ص ١٧- ١٨.

الحضارات الأولى Les Premières Civilisations وبول ماسون أورسيل P.M Oursel صاحب كتاب، الفلسفة في الشرق، La Philosophie en Orient وإميل بريهية E. Bréhier صاحب كتاب، تاريخ الفلسفة Histoire de la philosophie، وهـ. ج. كريل، صاحب كتاب، الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماوتسي تونج La pensée chinoise ومارسيل جرانه Marcel Granet صاحب كتاب، الفكر الصيني (أيضاً) La Pensée chinoise وج. فيليوزا J. Filliozat صاحب كتاب، فلاسفة الهند Les philosophes de l'Inde ولا ڤاليه بوسان La Valleé Poussin صاحب كتابي، الأخلاق البوذية La Morale Bouddhique وعقيدة بوذا وفلسفته Le Dogme et la Philosophie du Bouddha وزنكر Zenker صاحب كتاب، تاريخ الفلسفة الصينية Histoire de la philosophie chinoise واشتيندورف الألماني Stindorf صاحب كتاب، ديانة قدماء المصريين وديلابورت De laporte صاحب كتاب، بلاد ما بين النهرين: الحضارتان البابلية والأشورية، وجيمس هنري برستيد Bresteed صاحب كتب: انتصار الحضارة، فجر الضمير، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، وغلاديش Gladish وروث Röthi الألمانيان، إلخ. . . ولويس رينو L. Renou وتوبلان Toblin صاحب كتاب، فلاسفة الشرق الكبار Les grands philosophes de l'Orient إلخ. . فيردون نشأة الفلسفة وبدايات التفلسف الإنساني إلى تراث الشرق القديم أي إلى المصريين القدامى والبابليين والكلدانيين والصينيين والهنود والفرس إلخ. . وحجة هذا الفريق الذي ظهر إلى الوجود منذ أواسط القرن الماضي فقط، هو أن الشعوب الشرقية القديمة كانت قد سبقت اليونانيين القدامى إلى ابتداع حضارات زاهرة، عرفت بعض العلوم العملية النافعة وسادت فيها بعض الآراء الدينية السامية. فقد عرفت بلاد فارس مثلاً الديانة الزردشتية (القرن السادس ق. م.) القائمة على مبدأ الثنائية الإلهية. فالعالم يسوده إلهان: إله الخير أهريمان Ahriman وإله الشر أهرمازدا Ahramazda أو أهورا مزدا Ahuramazda وهما في نزاع دائم. ولكل منهما القدرة على الخلق. فإله الخير هو الأصل في كل ما هو نافع وخير وحسن في العالم، كالحق والجمال والنور والحيوانات النافعة إلخ. . وإله الشر هو خالق كل ما هو شر وقبيح في العالم. فهو خالق الحشرات والأفاعي والحيوانات المفترسة والظلم إلخ. . والحرب بينهما سجال. والوجود تبعاً لذلك في صراع دائم بين عناصر الخير وعناصر الشر فيه. والغلبة في النهاية إنما تكون لإله الخير على إله الشر. أما الإنسان فمخلوق حر الإرادة. لذا فبإمكانه أن ينغمس في طريق الشر والظلمة أو يسلك طريق الخير فيطهر نفسه من

خزي الشر والبدن، فتقوى روحه ويرضى عنه أهريمان ويكون من الناجين الذين ينعمون بالسعادة الأخروية.. وسواء سلك الإنسان سبيل الخير أو سلك سبيل الشر، فإنه سيلاقي جزاءه ويحاسب على ما أتاه يوم البعث. ويرى هوج Haug «أن زردشت كان من الناحية اللاهوتية موحداً، ومن الناحية الفلسفية ثنْوياً»(١) أي أن إله الديانة الزرادشتية هو إله واحد من ناحية العقيدة الدينية، أما من الناحية الفلسفية فهو ينقسم إلى ثنائية أو ثنوية روحية، وذلك لتفسير مظاهر الخير والشر المبثوثة في هذا العالم.. كما عرفت بلاد الهند مذهب الحلول الصوفي إلى جانب التناسخ وذلك قبل فيثاغورس وأفلاطون. ولعل هذين قد استفادا نظريتهما في التناسخ من بلاد الهند التي زاراها أكثر من مرة. فأفلاطون يقول مثلاً في كتابه الجمهورية وكذلك في طيماوس «إن النفس الآثمة من حيث الجبن والنذالة، تعود إلى جسم امرأة؛ وإذا كانت آثامها سوء سلوك فتعود إلى أجسام طيور، وإذا كانت الذنوب غضباً فإن النفس تتقمص...؛ وإذا كانت جهلاً تتقمص أجسام الحيات والأسماك أو الديدان».. وتوصل المصريون القدامى في ميدان العلوم الرياضية والكيمياء والنظر الديني أو الميتافيزيقي إلى أرفع ما يمكن أن يتوصل إليه العقل البشري المتطور.. فالفكرة القائلة بأن الماء هو أصل جميع الأشياء أو أول العناصر الطبيعية (طاليس)، هي فكرة قديمة جداً نلحظها عند المصريين القدامى وكذلك البابليين والهنود.. وفكرة الإيمان بالبعث والحياة الأخرى بعد فناء الجسد، هي أيضاً فكرة قديمة نجدها عند المصريين. ومبادىء إقليدس في الهندسة نجدها لدى المصريين جملة وتفصيلاً.. وإذا كان المصريون لم يؤلفوا الكتب العلمية في الهندسة كما فعل اليونانيون فإنهم لا شك قد عرفوا هذا العلم قبل اليونانيين وبرعوا في استخدام نتائجه. وهكذا فبدلاً من أن يعنى المصريون بالجانب النظري من الهندسة فقد عنوا بالدرجة الأولى بالجانب العملي أو التطبيقي منها، فكان نتاج ذلك ولا يزال بناء الأهرامات العظيمة التي تتحدى الزمن بوجودها منذ آلاف السنين، والتي هي خير دليل وشاهد على عظمتهم في هذا الحقل، لا سيما إذا عرفنا السر الذي يكمن في الشكل الهرمي الذي تتخذه الأهرامات. فضلاً عن أن استخدام المصريين لعلم الكيمياء في عملية حفظ موتاهم (التحنيط) لا يزال حتى اليوم سراً ولغزاً يحيّر العلماء؛ ولم يتوصل العلم الحديث إلى الآن في مجاراتهم في هذا المجال. فمنذ آلاف

(١) انظر، فجر الاسلام، ص ١٠٣ وكذلك، الفلسفة عند اليونان، ص٢٣-٢٤

السنين لا تزال المومياءات المختلفة تحتفظ بصورها وأشكالها الأصلية المتنوعة، وتحافظ على هياكلها. . وما زالت هذه الآثار الماثلة أمام النواظر تدلل بحزم على تقدم المصريين القدامى في حقل العلوم المختلفة ومن جملتها الكيمياء. ولا ينبغي أن ننسى أو نتجاهل تفوق البابليين والكلدانيين القدامى في حقل الفلك واستفادة الغرب لهذا العلم منهم. .

مع هذا تجدر الإشارة إلى أن هذا الفريق الذي يرد بدايات التفلسف الإنساني إلى بلاد الشرق القديم، لا ينسى أن يشدد على الطابع العملي البحت للتفلسف الشرقي إزاء التفلسف اليوناني الذي يهيمن عليه الطابع النظري العقلي الصرف، ويميزه عن سواه. وهكذا فإن أتباع هذا الفريق يعترفون صراحة بأن عقلية الشرقي هي عقلية عملية، في حين أن عقلية اليوناني هي عقلية علمية خالصة، وإن كانوا يعقبون على رأيهم قائلين إن ذلك لا يقلل من أهمية الفكر الشرقي. وهكذا نرى مثلاً أن مارسيل جرانه M. Granet في كتابه، **الفكر الصيني**، يرد صورة الحقيقة لدى المذاهب الصينية المختلفة، إلى رسوم اجتماعية سائدة أو مشتركة لدى الجماعة. . بمعنى أن الحقيقة لدى هذه المذاهب لا تنبثق عن التأمل النظري أو تستفاد من العقل، وإنما تستفاد من جماع الآراء السائدة في المجتمع أو لدى الجماعة دون إعمال النظر فيها.

ويذهب هـ. ج. كريل في كتابه، الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماوتسي تونج، إلى القول «ويعلم غالبيتنا أن الصين قدمت للحضارة الورق والبارود، ولكن كم منا يعلم أن الروايات التي تدور حول نظرية المساواة وممارستها في الصين قد لعبت دوراً في تطوير مفاهيم المساواة الإنسانية والديموقراطية السياسية في الغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر؟. . ولقد ألقى كل من ماكولي Macaulay وبرونتيير Brunetière جانباً من اللوم على الثورة الفرنسية لاعتقادهما أنها شوهت الأفكار عن النظم السياسية المصرية. . وبالنسبة لنا في الغرب، لا يعد بقاؤنا على جهل بالفكر الصيني استمراراً لوضع بالغ الخطورة بالنسبة للسلام العالمي فحسب، بل إنه يجردنا أيضاً من المعرفة التي ربما أسهمت بصورة فعالة في سعادتنا»[١].

ويرى بول ماسون أورسيل Oursel كما يرى مارسيل جرانه، أن الفلسفة

(١) ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ص ٢٠-٢١

الهندية، كناية عن مذهب عملي في الحياة أو طريقة عيش خاصة. فأعمال الإنسان أو أفعاله هي التي تقرر في النهاية ماهيته ومصيره، وهي التي تشكل بالتالي حياته المستقبلية، والتي تعمل على بعثه أو خلقه من جديد خلقاً جديداً. فالشيء الوحيد الجدير بالإعتبار لدى الفلاسفة الهنود هو الفكرة التي تؤدي إلى غاية مفيدة أو نتيجة نافعة، حتى ولو كانت هـذه الفكرة ليست بصحيحـة من وجهة النـظر العقلية الصرفة. وعلى ذلك فالفكرة النظرية ولو كانت صحيحة بحكم العقل ويقتضيها العقل بحد ذاته، فإنها لا تعد كذلك أو لا ينظر إليها بعين الاعتبار، إذا لم يقرها أو يساندها الواقع؛ بمعنى إذا لم تؤد إلى غاية مفيدة على الصعيد العملي المباشر. وإذن فإن الفلسفة الهندية لا تأبه ولا تكترث مطلقاً بالمعرفة العقلية أو النظرية لأجل المعرفة كما هو الحال في الفلسفة اليونانية، وإنما فيما يمكن أن تؤدي إليه هذه المعرفة من فوائد مادية وغايات مفيدة. ولذا فمذهب اليوغا yoga الذي يعبر عن طبيعة الفلسفة الهندية، يعلم عن طريق التجربة والممارسة كيف يمكن أن تنمّى سلطة الروح على الجسد وذلك للخلاص من ربق الجسد وأهـوائه وميـوله المختلفـة. وكونفوشيوس Confucius لا يهتم على الإطلاق بالبحث في الماورئيات وإنما يولي جلّ إهتمامه للبحث في السياسة والأخلاق وفيما ينبغي أن تكون عليه هذه حتى يتمكن الإنسان من العيش بسعادة في هذا العالم. ويذهب جيمس هنري برستيد في كتابه انتصار الحضارة، وبمعرض المقارنة بين حضارة الشعوب الشرقية القديمة والحضارة اليونانية، إلى القول، إن بلاد الشرق القديم وليست بلاد اليونان هي التي كانت مهد المدنيات والحضارات وهي المعلم الأول للبشرية في النواحي المادية والروحية على حد سواء. ففي مصر ومنذ آلاف السنين بدأ الإيمان بالبعث وبالحياة الآخرة، كما بدأت الدعوة إلى التحلي بالأخلاق الفاضلة التي تكسب الفرد الذي يتجمل بها رضى الآلهة وبالتالي السعادة الأخروية. «إن الشرق القديم هـو مهد المـدنيات والحضارات. . إنه المعلم الأول للبشرية نحو المدنية المادية والروحية على حد سواء. فعلى ضفاف النيل بدأ الناس منذ آلاف السنين يؤمنون بالبعث ويدعون إلى حياة طاهرة، ووصلوا منذ آلاف السنين إلى أسمى ما يفكر فيه الناس من دعوة إلى الخلق الكريم»[١]. كما يرى بيت Peet في محاضراته عن الأدب الشرقي القديم في مصر وفلسطين وبلاد ما بين النهرين، أن الأدب المصري القديم هو في أساس الأدب

---

(١) ترجمة أحمد فخري، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٤

اليوناني. فاليونانيون طوروا الأدب المصري القديم إلى معنى الأدب كما نفهم نحن اليوم في العصر الحديث. وإذا كنا لا نعرف كيف إستفاد اليونانيون أو بالأحرى كيف تأثر اليونانيون بالأدب المصري، فمما لا شك فيه أن هذا التأثير قد حصل وذلك شيء طبيعي نتيجة لتواصل الثقافات البشرية وإحتكاك الشعوب بعضها مع بعض، ولأنه لا يمكن أن نتصور نشأة الأدب اليوناني دفعة واحدة كما تنشأ فينوس من الأمواج. «يبدو أن الأدب المصري القديم قد نما في العصور المتأخرة وترك الفرصة لأمة عظيمة وهي الأمة اليونانية لكي تنهض به وتصل به إلى معنى الأدب الذي نفهمه في العصر الحديث. وفي الآن نفسه لا نستطيع أن نتصور أن الأدب اليوناني قد نشأ ونما دفعة واحدة كما تنشأ فينوس من الأمواج..». لذا نرى أن بول ماسون أورسيل يقرر في كتابه، **الفلسفة في الشرق**، بأن الفكر الفلسفي الغربي لا يمكن فهمه أو النظر إليه بصورة مجردة أو منفصلة عن تاريخ التفلسف الإنساني، وإنما ينبغي النظر إليه على أنه جزء من تاريخ الفكر العالمي، لأن التاريخ الصحيح هو التاريخ العالمي. ولفهم الفكر الغربي فهمًا صحيحاً ينبغي دراسة الفكر العالمي كله ومن ثمة تركيز الفلسفة الغربية وسط مجموعة الفلسفات الإنسانية ومجموع الفكر الإنساني. «يجب الإعتراف بأن تفكير الغرب لا يكتفي بنفسه، فتفسيره التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني واسع النطاق، لأن التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمي».

ونحن نؤيد بدون شك ما ذهب إليه الفريق الثاني، لأن أتباعه قد توصلوا إلى آرائهم من خلال دراساتهم العميقة لتاريخ الفكر الشرقي بدون أن تسيرهم الأهواء العنصرية والغايات الرخيصة والأهداف السياسية. وقد ساعد على ذلك إلمامهم بلغات الشعوب التي كتب بها التراث الشرقي. وآراء هذا الفريق على كل حال لا تنفي صفة التفلسف الحقيقي عن اليونانيين أو نشأة المذاهب الفلسفية الكبرى مع اليونانيين، إنما فقط تلقي الضوء على أن كثيراً من الأفكار الفلسفية التي عالجها الفلاسفة اليونانيون إنما كانت سائدة بصورة ما.. عند المشارقة، وقد انتقلت آراؤهم ومعتقداتهم في هذه المسائل إلى بلاد اليونان بطرق مختلفة منها: الحروب والتجارة والرحلات إلخ.. فمن الثابت برأي هذا الفريق أن فيثاغوروس Pythagore قد ذهب إلى مصر وبابل، وأنه قد استفاد الرياضيات من المصريين (هذا هو رأي إيزوقراط اليوناني أيضاً)وأن أرسطو زار مصر واتصل بكهنتها واستفاد

كثيراً منهم ولا سيما في حقل الرياضيات. وأن أفلاطون قد ارتحل إلى مصر عدة مرات، وقد أمضى زمناً ليس بالقصير في عين شمس؛ ومن الطبيعي أن يكون قد اتصل بكهنتها ولاحظ طقوسهم الدينية واستفاد من معارفهم الفلكية وعاداتهم وتقاليدهم؛ وهو يذكر مصر كثيراً في كتابيه الجمهورية والقوانين. وعنه يقول يوسف كرم «قضى زمناً في عين شمس واتصل بمدرستها الكهنوتية وأخذ بنصيب من علم الفلك، ولا بد أن يكون قد استفاد أيضاً بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد فإن في مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك..»[1]. ويذهب جيمس هنري برستيد في كتابه، **تطور الفكر والدين في مصر القديمة**، إلى القول، إن المنهج الذي اتخذه أفلاطون في الحديث عن الروح وإثبات خلودها يشبه الديالوجات المصرية، كديالوج كاره البشر مع روحه. وهو يوافق جاردنر على رأيه بوجود تماثل بين الديالوجات المصرية والديالوجات الأفلاطونية[2]. كما يرى أن المثل السياسية الأفلاطونية تشبه المثل العليا لسياسة الدولة المصرية وربما يكون إفلاطون قد استفادها أثناء زيارته إلى مصر. «وعندما جعل أفلاطون في مقالته عن السياسة، الدولة تجسيم العدالة المنظم، ربما لم يكن يعلم إلا قليلاً، أن مصر كانت قد اتخذت منذ ألف وخمسمائة سنة خلت، هذا المثل الأعلى، وحاولت أن تجعله حقيقة واقعة، أو هل هذا دليل آخر على أن أفلاطون كان في مصر وأنه رأي استحوذ عليه هناك؟»[3].

هذا يعني أنه إذا كان اليونانيون لم يتلقوا من الشرقيين فلسفة حقيقية ولا أي علم حقيقي، فذلك لا يعني أنهم لم يتلقوا من المشارقة مواداً كدستها التجربة الطويلة والتأمل في بعض مظاهر الوجود والمتضمنة بعض المحاولات أو الخطوط العريضة لتفسير الكون. فنحن نرى مثلاً، شبهاً إلى حد ما بين فلسفة هيراقليطس والفيثاغوريين وبين الفلسفة الهندية. فالشبه بين فلسفة هيراقليطس والفلسفة الهندية، يتأتى من فكرة التشاؤم والصيرورة التي تسود كلاً من الفلسفتين. والشبه بين فلسفة الفيثاغوريين والفلسفة الهندية يتأتى من فكرة التناسخ التي تحكم كلاً من الفلسفتين على حد سواء، ورغبتهما في الخلاص أو النجاة من ذلك. ثم إن

---

(١) انظر، دائرة المعارف الاسلامية (ترجمة خورشيد ويونس..) مادة أفلاطون، ص ٤٢٩-٤٣٠
(٢) ترجمة زكي سوس، القاهرة، ١٩٦١، ص ٣٣٩
(٣) المرجع السابق، ص ٣٤٠

الفلاسفة اليونانيين أنفسهم قد اعترفوا بسبق المشارقة لهم في ميدان التفلسف، كما اعترفوا بفضلهم في هذا المجال، وكانوا يتحدثون باحترام جم عن العلوم والحضارة الشرقية. فهيرودوت مثلاً في كتابه، هيرودوت يتحدث عن مصر، يرى أن الدين والحضارة اليونانية قد جاءا من مصر، كما يرى أن الفلاسفة اليونانيين قد استفادوا من المصريين النظريات الخاصة بخلود النفس والتناسخ. وأفلاطون في كتابه، الطيماوس، يوجه على لسان كاهن مصري، خطاباً، إلى أحد اليونانيين يدعو حقيقة إلى التأمل والإعجاب والإستغراب. فهو يقول: «أيها اليونانيون! إنكم لا تزالون أولاداً في المعرفة ولم يبلغ بعد أحدكم فيها مرتبة العجائز». وأرسطو يرجع أو يفسر براعة المصريين في الرياضيات، فضلاً عن ولادة العلوم الرياضية أصلاً في بلاد مصر إلى أن الكهنة المصريين كان لديهم الوقت الكافي والضروري للإكباب على البحث والتدقيق. ويعزو أوديم Eudème معرفة طاليس بالعلوم الرياضية إلى المصريين؛ كما يعزو ايزوقراط Isocrate أيضاً إلى المصريين معرفة فيثاغورس بالرياضيات. ولأجل تفسير علم ديموقريطس الموسوعي عزا اليونانيون إليه رحلات عديدة إلى الهند وغيرها من البلاد الشرقية ومنها مصر(١).

وإذا ما شدد البعض كثيراً على الطابع العملي والديني للفكر الشرقي، على اعتبار أن الأفكار الشرقية اكثر صلة بالحياة الدينية والعملية منها بالتفكير الفلسفي المنظم، فإن ذلك يثير أكثر من واحد من المفكرين الغربيين المعاصرين. فالمؤرخ الفرنسي إميل بوترو E. Boutroux يلاحظ أن الفلسفة قد نشأت في جانب منها عن الدين. وبول ماسون أورسيل يرى أن كلا النوعين من التفكير: التفكير الفلسفي والتفكير الديني قد اختلطا خلال الأعصر الإنسانية المتعاقبة ولا يمكن الفصل بينهما بصورة حاسمة. فالبحث الفلسفي نشأ أول ما نشأ عن الدين، والأديان كثيراً ما تولدت من الفلسفات. والفلسفة اليونانية بحد ذاتها لا تستبعد الدين أو التفكير الديني من مذاهبها كما أنها تعالج نفس مسائل الدين. ويرى شارل ڤارنر Warner في كتابه، الفلسفة اليونانية والفكر في الشرق القديم، بأن التفكير الديني قد سبق التفكير الفلسفي عند اليونانيين. ونحن نلاحظ أن الفلسفة الإسلامية قد نشأت إلى حد بعيد عن الدين الإسلامي؛ كما أن الديانة البوذية قد تولدت عن المذاهب الفلسفية الهندية التي كانت سائدة قبل ظهور بوذا. ويرى إميل بريهيه أن الفيلسوف

---

(١) انظر، الفلسفة عند اليونان، ص ٢٣

أو الباحث في الفلسفة ليس إنساناً يعيش في برج عاجي لا يتأثر بما يدور من حوله وبما يحوطه، وإنما هو موجود من شأنه أن يؤثر ويتأثر في الوجود الذي يحيط به ويعيش فيه. كما أن البحث الفلسفي لا يعزل فينا خاصية المعرفة بباقي وجودنا وما يجول في خاطرنا، وإنما يشرك الإنسان كله في عملية التأمل الفلسفي تماماً كما يمضي الفنان إلى الأشياء الجميلة بكل جوارحه. وهذا ما يفسر قول أفلاطون: «إن الفيلسوف يتوجه نحو الحقيقة بكل كيانه..».وإذا كان هذا صحيحاً، فهذا يدعو إلى تذوق التفكير الشرقي وبالتالي الفكر الشرقي. فضلاً عن أنه إذا صح بأن التفكير الشرقي هو تفكير عملي، والتفكير العملي أبعد ما يكون عن التفكير الفلسفي، فالواقع أن التفكير العلمي هو وليد التفكير العملي وذلك وفاقاً لنظرية برغسون Bergson المشهورة التي مفادها: أن الإنسان العالم أو العارف Homo Sapiens ما هو إلا امتداد للإنسان العامل Homo Faber. أما إذا كان الفكر الشرقي لم يبلغ في سموه مرتبة الفكر اليوناني القديم، فهذا لا يعيبه ولا يمكن أن يكون سبباً للتجريح أو الطعن فيه، وإنما ينبغي النظر إليه على أنه سابق للفكر اليوناني القديم بقرون عدة أو بالأحرى بآلاف القرون، وهو بذلك يشكل المرحلة الأولى من مراحل التفكير الإنساني واللبنة الأولى على طريق التحضر الإنساني والمعرفة الإنسانية، التي ينبغي دراستها لمعرفة مدى التطور الذي أصاب العقل الإنساني فيما بعد والذي بلغ ذروته مع اليونانيين، فيكون مقدار تذوقنا لنتاج الفلاسفة اليونانيين أبلغ أثراً في النفس وأبقى.

والواقع أن من أسباب انتشار الفلسفة في بلاد اليونان، ونبوغ اليونانيين في عالم الفلسفة، إتصالهم بالبلاد الشرقية وتأثرهم بالحضارات الشرقية. وإذن فليس صحيحاً الإدعاء بأن الحضارة اليونانية هي الحضارة الإنسانية الأولى التي أمدت العالم بالتفلسف الأول؛ وإنما قام قبلها حضارات عدة مختلفة في بلاد الشرق مثل: مصر والهند والصين وفارس وبلاد ما بين النهرين إلخ.. وعندما قامت حضارة اليونان كانت هذه الحضارات ما زالت لامعة زاهرة. ولعل هذا ما يفسر قول جوستاف لوبون في كتابه، الحضارات الأولى، Les Premières Civilisations «ونحن نعلم اليوم أنه في العصر الذي لم يكن فيه اليونانيون إلا جهلة وبرابرة كانت هنالك حضارات لامعة زاهرة على ضفاف النيل وفي سهول كلديا». ثم إننا نلاحظ أن أولى المدن التي نبغت في عالم الفلسفة في بلاد اليونان، هي المدن التي كانت قريبة

من بلاد الشرق والقائمة في آسيا الصغرى، كمدينة ميليت Milet مثلاً التي أنجبت كلاً من طاليس وانكسمانس، ومدينة إيفيز Ephèse التي أنجبت هيراقليطس، ومدينة ساموس Samus التي أعطت فيثاغورس وغير ذلك. . هذا فضلاً عن أن سكان العالم اليوناني القديم كانوا عبارة عن مهاجرين من آسيا، يتوزعون بين قبائل أربع: الأيونيون والدوريون والآخيون والأيوليون. ومما لا شك فيه أن اليونانيين قد عرفوا حضارات الشرق إما عن طريق التجارة أو عن طريق الحروب أو الزيارات أو غير ذلك، فاستفادوا منها وأخذوا الكثير عنها(١).

وإذا كان صحيحاً أن اليونانيين قد استفادوا من تراث الشرق القديم في العلوم والفنون، وإذا كانت بعض آرائهم الفلسفية مستفادة من الشعوب الشرقية، فالواقع أننا نلاحظ بأن اليونانيين تميزوا عن الشعوب الشرقية القديمة بميزة خاصة هي أنهم التمسوا المعرفة لأجل المعرفة فقط وبدافع من اللذة العقلية الخالصة. وهكذا نرى أن الفلاسفة اليونانيين قد طلبوا المعرفة وبحثوا في الوجود وفي مختلف مظاهره بدون الإهتمام بما قد يتولد أو ينتج عن ذلك من فوائد عملية دينية أو دنيوية، أو بالأحرى بدون أن تكون البواعث التي حركتهم أو دفعتهم إلى ذلك تتعلق بصورة مباشرة أو غير مباشرة بغايات مادية أو هموم نجاتية كما هو ملاحظ لدى الشعوب الشرقية على وجه الحقيقة. لقد نظر اليونانيون إلى الوجود ومظاهره المختلفة وما يطرأ عليه من مظاهر التبدل وضروب التغير بدافع صادق في طلب المعرفة والوصول إلى الحقيقة؛ فكانت آراؤهم الفلسفية المفسرة والمعللة لمظاهر الوجود المختلفة مما لم تعرفة الشعوب الشرقية. وهكذا فإن ما يميز الأبحاث الفلسفية اليونانية عن الأفكار الشرقية الفلسفية هو التحليل المنطقي والترابط العلمي والبرهان العقلي، الذي يسود هذه الأبحاث والتي تفتقد إليه الأفكار الشرقية، بالرغم مما قد يبدو في هذه من مظاهر الترابط الوثيق والتماسك الدقيق كما هو ملاحظ مثلاً في آراء المصريين الدينية، ولا سيما المتعلقة منها بالخلق وبالنفس الإنسانية وكيفية الخلاص أو النجاة في الآخرة. .

هذا يعني أو بالأحرى يؤدي إلى مقولة مفادها، أن دراسة لتاريخ الفلسفة العالمية، تبدأ بالشرق، هي منطقية، تمليها المنهجية العلمية التاريخية. من البديهي ضرورة البدء بدراسة البدء والأصل. المناهج المختلفة كلها من سوسيولوجية

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٥ـ ٢٧.

وتاريخية ومقارنة إلخ. . تفرض ذلك. فمقارنة الموضوع عينه في مجتمعات متعددة وفي أزمان متفاوتة وفي أوضاع اجتماعية متباينة، تؤدي إلى فهمه فهمًا أفضل وأكمل. . ومن الجدير بالذكر أننا نلاحظ حتى الآن انعدام أو قلة الدراسات الفلسفية المقارنة والضرورية بين الفلسفات الشرقية القديمة والفلسفة اليونانية القديمة أو الفلسفات الغربية الحديثة التي يمكن أن تلقي الأضواء المختلفة على أهمية وقيمة الأفكار الفلسفية الشرقية.

وباختصار، هناك كما قلنا، موقفان فلسفيان واضحان إزاء بدء التفلسف الإنساني ونشوء الفلسفة. والسؤال الذي يمكن طرحه هو: إلام يستند المتشددون في رفض التفلسف الشرقي وعدم ردّ بدايات التفلسف الإنساني إلى بلاد الشرق القديم؟ نحن نميل إلى تعليل مواقف المتشددين والرافضين أصلاً لوجود فلسفات شرقية أو بالأحرى لوجود أفكار شرقية جديرة بالدرس والبحث، إلى أن أكثرية هؤلاء المفكرين الرافضين، هم من المستشرقين الذين يجهلون تماماً معرفة اللغات الشرقية القديمة، كالهيروغليفية (المصرية) والسنسكريتية (الهندية) والبابلية والصينية والفارسية إلخ. . التي كتبت بها الأفكار الشرقية، في حين أن السواد الأعظم منهم يتقن اللغتين اليونانية القديمة واللاتينية، وبذلك استطاعوا أن يدرسوا نظم اليونان والرومان دراسات مستفيضة؛ فضلاً عن أن معظم معالم الحضارات الشرقية القديمة لا يزال مجهولاً، إما لنقص في الوثائق والآثار التي اكتشفت حتى اليوم، وإما لضياع الجزء الأكبر من هذه الوثائق والآثار. مع الإشارة إلى أن الوثائق والآثار الشرقية التي تم اكتشافها والتي عثر عليها حتى الآن لم تدرس بعد حتى اليوم الدراسة الكافية، وذلك لقرب عهد اكتشاف الجزء الأكبر منها. فضلاً عن أنه ينبغي ألا ننسى بأن كثيراً من العلماء الغربيين يعمدون إلى التقليل من أهمية الفكر الشرقي لغايات لم تعد تخفى على أحد. فالأفكار الإستعمارية التي سادت القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والتي كان هدفها تبرير استعمار الغربيين لبلاد الشرق بحجة تحضيرها أو تمدينها، لعبت دوراً بالغ الشأن في ذلك، أي في إهمال دراسة الفكر الشرقي، وفي تجاهله والتقليل من قيمته، وفي طمس معالمه في كثير من الأحيان. .

ونحن إذ ندين آراء المتشددين في رفض الأفكار الشرقية جملة وتفصيلاً ونخرجها من باب النظر الفلسفي، فإننا نتساءل بدورنا عن المرتكزات العلمية والمنطقية والشواهد الحسية التي نستند إليها لإثبات وجود فلسفات شرقية أو على

الأقل لإثبات وجود أفكار شرقية جديرة بالدرس والتأمل؟ لا شك أن الإجابة على ذلك قد يتجلى من خلال النظر إلى تاريخ الفلسفة الشامل أو بالأحرى من خلال معرفة تاريخ نشأة كلمة فلسفة ومعانيها المتعددة في خلال الأعصر المتعاقبة لتاريخ التفلسف الإنساني.

الفلسفة كلمة يونانية الأصل **فيلوسوفيا**، ومعناها محبة الحكمة (فيلوس = المحب؛ سوفيا = الحكمة). وقد اختلف مدلولها اختلافاً كبيراً في الأعصر المتفاوتة لتاريخ التفلسف الإنساني منذ بدايته حتى اليوم. فاليونانيون مثلاً لم يعرفوا حتى عهد هوميروس الشاعر اليوناني المعروف وصاحب الالياذة المشهورة سوى كلمة **سوفوس** التي تعني **الحكيم**. ولعل هوميروس نفسه هو أول من استخدم هذه اللفظة للدلالة على النجار الحاذق. ومن ثمت أطلقت بعد ذلك على كل حاذق في صنعته، كالموسيقي الماهر والشاعر المبدع إلخ.. أما لفظة **فيلوسوفس** التي تعني **محب الحكمة**، فلا يعرف بالتحديد والدقة تاريخ شيوعها أو نشأتها. فهنالك مثلاً من يرى أن **هيراقليطس** المتوفي سنة ٤٧٥ ق. م، هو أول من استخدمها. وهنالك **كابن النديم** من يرى أن **بوثاغورس** المتوفي عام ٥٠٣ ق. م والذي تنسب إليه الرسائل المعروفة باسم **الذهبيات** - حيث كان يكتبها جالينوس الطبيب اليوناني المعروف بماء الذهب إجلالاً لها، ومنها مثلاً **السياسة العقلية** - هو أول من أشار إلى معنى الفلسفة بهذا الاسم[1]. وهنالك من يرى أن **هيرودوت** المؤرخ اليوناني المعروف هو أول من استعمل لفظة فلسفة. فقد روى أن كريسوس قال **لصولون** المشرع اليوناني «لقد بلغني أنك جبت كثيراً من البلدان متفلسفاً بغية ملاحظتها واكتشاف معالمها». وأنه منذ ذلك الحين انتشر استعمال كلمة فلسفة في بلاد اليونان وتحدد معناها العام، لتعني الجهد المبذول في سبيل المعرفة الخالصة أو البحث في المعرفة لأجل المعرفة فقط، بدون الاهتمام بالغايات العملية أو الفوائد المادية المترتبة من جراء ذلك. واستناداً إلى هذا الفهم لكلمة فلسفة وإلى معناها الذي انتشر في بلاد اليونان، سمىّ **سقراط** نفسه بـ**الفيلسوف**، فكان أول من عرف بهذا الإسم، فضلاً عن أنه كان أجدر من يستحق هذا اللقب بنظر ڤيكتور كوزان. وهنالك من يرى أن **فيثاغورس** العالم الرياضي المشهور (٥٧٠ ق. م -) هو أول من أشار إلى كلمة فلسفة، وذلك عندما قال إن الحكمة صفة لا تصدق على أي إنسان كان، بحكم كونه كائناً مخلوقاً، ولأنها صفة تختص بالآلهة وحدها؛ وإنه يكفي الإنسان شرفاً أن يهوى الحكمة ويجد في طلبها. وفيثاغورس هو الذي قال «إن الحياة أشبه

(١) أنظر، الفهرست، ج ٧، تحقيق رضا تجدّد، ١٩٧١، ص ص ٣٠٥ - ٣٠٦

ما تكون بحفلة رياضية. فهناك قوم يذهبون إليها للإشتراك في الألعاب الرياضية. وهناك قوم يذهبون إليها لإجراء بعض المبادلات التجارية. وهناك آخرون وهم صفوة الناس، من يذهبون إليها للتأمل والمشاهدة. وهكذا الحال أيضاً بالنسبة للحياة. فإن ثمة أناس لا يعنيهم من الدنيا سوى المجد، وآخرون لا يهتمون فيها سوى بتحقيق مصالحهم وإشباع شهواتهم، في حين أن هناك آخرين وهم الفلاسفة، لا ينشدون إلا الإهتداء إلى الحقيقة..»(١).

وعندما جرت كلمة فلسفة على أقلام الباحثين في الفلسفة ومؤرخي الفكر الإنساني في الأعصر المتعاقبة لتاريخ التفلسف الإنساني، لم يكونوا جميعهم يقصدون بها معنى محدداً بالذات. فقد نظروا إليها حيناً على أنها كناية عن «حب الحكمة واستطلاع طبائع الأشياء والنظر في أسبابها وغاياتها..». وعنوا بها حيناً أخر على أنها «دراسة الطبيعة ودرس مظاهرها المختلفة أو ما نسميه نحن اليوم بالعلم الطبيعي». وعنوا بها تارة «العلوم الروحانية» المتمثلة في السحر والفلك والتنجيم والكيمياء، التي كانت تعنى بتحويل المعادن الخسيسة إلى أخرى شريفة، كتحويل الحديد مثلاً إلى فضة أو ذهب. وعنوا بها تارة أخرى «الدراسة العليا التي تطلبتها الجامعات في العصور الوسطى والتي كانت تشمل فروعاً ثلاثة للفلسفة: الفلسفة الطبيعية وفلسفة الأخلاق وفلسفة ما وراء الطبيعة». وقصدوا بها آونة «علم الأخلاق ومبادىء السلوك الإنساني». كما قصدوا بها آونة أخرى «دراسة ما وراء الطبيعة أو البحث عن الحقائق القصوى للأشياء وعن عللها العامة». وعنوا بها حيناً «المعرفة الناتجة عن التفكير الطبيعي»، ليميزوها عن المعرفة الدينية المتأتية بالوراثة. وهناك تعريفات أخرى حديثة ومتعددة للفلسفة منها تعريف غوبلو Goblot الذي يرى أن الفلسفة هي «دراسة كل ما لم ينجح الإنسان في معرفته معرفة علمية..». وأخيراً استقر تعريف الفلسفة على أنها «نظام شامل ذي مقدمات ونتائج منطقية يقوم عليها تعليل مظاهر الوجود بغية إدراك الموجودات على ما هي عليه فعلاً من فهم أسبابها وغاياتها وتبيان قيمتها الذاتية بالإضافة إلى كل موجود بنفسه ثم تعيين مرتبة كل موجود منها بالإضافة إلى كل موجود آخر»(٢).

والحقيقة أنه من خلال النظر إلى تاريخ الفلسفة والتعاريف والمعاني المتعددة

(١) انظر، زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، ص ١٥، وكذلك الفلسفة عند اليونان، ص ٢٢
(٢) انظر، عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ص ١٢

لهذه على مدار الأعصر المتعاقبة لتاريخ التفلسف الإنساني، يمكن القول إنه يخطىء من يظـن أن في وسعه تعريف الفلسفة أو تحديد مجالها تحديداً مطلقاً. فالفلسفة تتناول بالدراسة كل ما هو كائن وما يجب أن يكون في الحياة. ولهذا فهي تنبض بالحياة، لأنها تعبر عن واقع الحياة، كما تعبر عن الحياة كما يجب أن تكون. ولا ندري فيما إذا كان بالإمكان تعريف الحياة. إن الحياة على حد قول **هنري برغسون** «أشبه ما تكون بسمفونية موسيقية حالمة. فهل يا ترى بمقدور أحد أن يعرف ويحدد كنه هذه السمفونية كتعريفه وتحديده لكنـه ظاهرة طبيعية؟ الواقع أننا لا نستطيع ذلك، وإنما نقدر فقط على أن نعيشها ونندمج فيها. وكذلك الحياة لا تعريف لها، وإن كنا نعيشها بكل خواطرنا، ونملؤها بتصوراتنا وقيمنا وأحلامنا».

ولذلك يذهب بعض المفكرين المعاصرين إلى القول: إن الفلسفة في حقيقتها ليست إلا خواطر وأحلام لا ماضي لها ولا حاضر ولا مستقبل.. ولهذا فهي كثيرة المذاهب متعددة الشعاب متباينة النظريات والآراء، وليست هذه النظريات وهذه المذاهب بالتالي حسب تعبير **أندره كرسون** «سوى أصداء لميل جامح لا يكبت يتكون في الإنسان منذ عهد الطفولة ويرافقه حتى آخر رمق من حياته». ولعل هذا ما يفسر قول أرسطو المشهور «إذا لزم التفلسف وجب أن نتفلسف وإذا لم يلزم التفلسف وجب أن نتفلسف أيضاً لنثبت عدم لزوم أو جدوى التفلسف». وينبغي ألا يغرب عن الأذهان أن الفلسفة كانت حتى مطلع القرن السابع عشر عبارة عن دائرة معارف عامة، وكانت تلقب بأم العلوم La Mère des Sciences، لأنها كانت تشمل كل أنواع العلوم والمعارف، من كيمياء وفلك وطب واجتماع وأخلاق ونفس وطبيعيات ومنطق وميتافيزيقا وهندسة وفيزياء ورياضيات إلخ.. وأنه منذ مطلع القرن السابع عشر فقط بدأ انفصال العلوم البحتة المختلفة عن الفلسفة. فانفصلت الهندسة أولاً ثم انفصل علم الفلك مع رواد الأبحاث التجريبيين الثلاث: كوبرنيق ونيوتن وجاليلي ثم الكيمياء مع لافوازيه إلخ..

ومن خلال ملاحظة التعريفات المتعددة السالفة الذكر لكلمة فلسفة والآراء المتضاربة حولها، يتبدى لنا أن تعريف الفلسفة يتأرجح في النهاية بين **مفهومين**:
١ ـ مفهوم مطلق، يرى أن الفلسفة تتناول دراسة كل مظهر من مظاهر الوجـود وتتصدى لمعالجة كافة الظواهر الإجتماعية وذلك وفق نظام مخصوص وحسب قواعد

العقل والمنطق. ٢ ـ مفهوم نسبي، وهو لا يعني سوى التأمل في ظواهر الوجود أو في بعض هذه الظواهر وملاحظة أوجه التوافق أو التباين بين مختلف الموجودات أو بعضها..

فإذا اعتمدنا برأي البعض التعريف المطلق للفلسفة يصبح عدد الفلاسفة قليلاً جداً، إذ تخلو عندها أعصر برمتها كما تفتقد أمم كثيرة لما هو في الحقيقة فلسفة. وإذا اعتمدنا التعريف النسبي، فإنه يصبح كل إنسان فيلسوفاً، لأن لكل إنسان طريقته الخاصة في السلوك والتفكير، وهو يدافع عن أفكاره وسلوكه بوجه الآخرين. حتى الطفل الذي يمص إصبعه يصبح برأي هذا البعض فيلسوفاً، لأنه توصل إلى طريقة يستحلب بها ريقه ويشغل بها عضلات فمه المتشوقة إلى الرضاع مما يستغني معه مؤقتاً عن الرضاع الحقيقي.

والحقيقة أن التعريف الصحيح للفلسفة ينبغي أن يكون التعريف المطلق ولكن مع الأخذ بعين الإعتبار لعنصري المكان والزمان اللذين نشأ فيهما من نريد أن نقيس جهوده العقلية. فالإنسان في نهاية المطاف أسير المكان والزمان ولا يمكن لأي فرد، بصورة عامة، أن يتفلت منهما ومن نمط الحياة والتفكير السائد فيهما. مع الإشارة إلى أن عبقرية المفكر تقاس عادة بمقدار تفلته الفكري من المحيط الذي يعيش فيه، وتصوره لبناء مجتمع أفضل.

ولهذا لا يمكن أو بالأحرى من المستحيل أن نحكم على مفكر عاش في الألف الثاني أو الثالث ق.م. كما نحكم على مفكر آخر عاش في القرون الميلادية أو قبلها بقليل أو في العصور الحديثة. فالثقافة الإنسانية عبارة عن سلسلة من الحلقات المتصلة والمتداخلة بعضها مع بضع؛ ولكل حلقة عمل تقوم به أو تؤديه، إذ توصل حلقة بأخرى. وأي شرخ في أية حلقة يعني شرخ للسلسلة بكاملها. ولهذا فلا يمكن لأحد الإدعاء بمعرفة تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة بدون الإطلاع على الفلسفة الوسيطة، وعلى الأخص ابن رشد الذي أثر تأثيراً كبيراً على مجمل العقل الغربي وساهم مساهمة فعالة في نشأة الفكر الفلسفي الحديث. وهكذا فنحن نرى مثلاً، أن الرجل الذي عاش في بقعة ما من بقاع بلاد ما بين النهرين، والذي خطر له في ساعة من ساعات التاريخ المجهولة لدينا، أن يقطع جذع شجرة ضخمة ليصنع منها دولابين يميلان إلى الإستدارة، ويضع عليهما عربة تمكنه من نقل متاعه

من مكان إلى آخر، لهو في نظرنا أعظم قيمة وأفضل من مخترع دولاب الكاوتشوك الأول الذي تتنعم في فوائده الحضارة المعاصرة. فجميع المخترعين الذين أتوا من بعده مدينون لذلك العبقري المجهول بصنع الدولاب «الفطري» الأول. ولهذا فإن النقد الذي يوجه عادة إلى المشارقة القدامى من مصريين وصينيين وبابليين وهنود إلخ.. من حيث أنهم أبعد ما يكونوا عن التفكير الفلسفي المنظم أو البحث المنطقي، لهو في الحقيقة نقد لا يخلو من التحيز ولا يبعد عن الهوى. فاليونانيون كما رأينا قد أخذوا الشيء الكثير من المشارقة. وعلى هذا أيضاً لا يستقيم حديث الناقدين الغربيين عن الفلسفة العربية ولا نقدهم للفلاسفة المسلمين. فالقول مثلاً: ماذا أعطى الكندي أو ابن سينا أو الغزالي أو الفارابي أو ابن خلدون أو ابن رشد إلخ.. في حقل المعرفة الإنسانية، إزاء جاليلو وأوغست كونت ودوركايم وكانط وديكارت وهيجل وماركس إلخ.. قول فاسد، لأنه قول لا يستند إلى محاكمة موضوعية لمعطيات التاريخ والزمن. فضلاً عن أنه كما قلنا لا يمكن الموازنة بين فيلسوف أو عالم أو مفكر عاش في القرون الوسطى وبين آخر عاش في القرون الحديثة. وقارىء ديكارت والعارف لأساس فلسفته لا بد وأن يتذكر أو تعود به ذاكرته إلى ابن سينا وبراهينه على وجود النفس الإنسانية (**برهان الرجل المعلق في الفضاء**).. وقد يكون ديكارت اطلع على آراء ابن سينا في النفس الإنسانية أو لم يطلع.. ولكن المهم هو أن الكوجيتو Le Cojito **أنا أفكر إذن فأنا موجود** الذي توصل إليه، ديكارت، بعد تفكير طويل، والذي أقام عليه صرح فلسفته كلها، ليس جديداً كل الجدة، ونحن نراه عند ابن سينا وإن كان بصورة أخرى. ولا يمكن لدارس علم الاجتماع أو دارس أوغست كونت أو دوركايم إلا وأن يتذكر عبد الرحمن بن خلدون العالم العربي الذي يعتبر اليوم بشهادة معظم المستشرقين الغربيين، الرائد الأول لعلم الاجتماع ومنشىء هذا العلم بالذات.

وقد جاء في كتاب، انتصار الحضارة، لجيمس هنري برستيد، في معرض حديثه عن علم الطب عند المصريين القدامى وتقدمهم الهائل في هذا المجال، ما يلي: «للمرة الأولى في تاريخ العالم نقرأ بعض الملاحظات عن مخ الإنسان، بل إن كلمة «مخ» تظهر.. لأول مرة في مخطوط. وتمكن ذلك الجراح المصري الذي ألف هذه الوثيقة من معرفة أن المخ هو الذي يتحكم في أعصاب الأعضاء المختلفة، وأوضح لنا نوعاً من التحقيق العلمي عن وظيفة المخ لم يصل إليه الباحثون إلا منذ عهد قريب؛ واكتشف ذلك الطبيب أيضاً أن القلب هو القوة المحركة للنظام في

الجسم، وهو في الوقت ذاته مركز هذا النظام.. ومما يدهشنا أيضاً أنه ورد للمرة الأولى في مؤلفات الطب ذكر الخياطة الجراحية في تلك البردية..»[١].

لا شك أن التفكير الشرقي بعامة يمت بصلة وثيقة إلى عالم الذات والغيبيات ويبعد في كثير من الأحيان عن الروح العلمية الدقيقة. ولكن هذا لا يعني أن التفكير الغربي أو اليوناني القديم يخلو من ذلك. صحيح أن الفكر اليوناني فكر متماسك وشامل يستخدم المنطق ويحكم العقل في كل شيء، إلا أن هنالك هنات وفجوات كثيرة نجدها حتى لدى أكبر الفلاسفة اليونانيين. ونظرة خاطفة على فلسفة أفلاطون وأرسطو وهما من أكبر الفلاسفة على الإطلاق، تبين لنا ذلك. فأرسطو طاليس مثلاً الذي يعرف عامة بالعقل الأول وبـ **المعلم الأول**، لوضعه علماً جديداً هو علم المنطق الذي به يعلو التفلسف، ارتكب أخطاء جسيمة بنظر البعض. فقد رفض مثلاً نظرية المذهب الذري التي كانت سائدة في عصره والتي مفادها: أن كل الأجسام الطبيعية الموجودة في العالم إنما تتكون من عنصر واحد، وهي تختلف بعضها عن بعض تبعاً لاختلاف عدد وحجم وترتيب الذرات التي يتألف منها كل جسم، ورجع إلى نظرية العناصر الأربعة التي ترى أن جميع الأشياء إنما تتكون من أربعة عناصر، هي: الماء والهواء والنار والتراب. كما أنه رفض الرأي الصحيح القائل: إن الأرض كرة سابحة في الفضاء، وقال بدلاً من ذلك، إن الأرض هي مركز النظام الشمسي. فضلاً عن أنه قال إن سرعة الأجسام في السقوط إنما تتناسب مع ثقلها تناسباً رأسياً، بمعنى أن الجسم الأكثر وزناً أو ثقلاً يصل إلى الأرض إذا ما أُسقط من علٍ في مدة أقل من المدة التي يصل إليها جسم آخر هو دونه وزناً. وهو لا شك رأي خاطىء من الناحية العلمية البحتة. وقد أورد **الجاحظ** المتوفي سنة **٢٥٥** هـ الموافق ٨٦٨م في كتابه **الحيوان**، مآخذ كثيرة على **أرسطو**، عدّها من قبيل الخرافات لا الحقائق الجديرة بأن تقال على لسان أرسطو، منها، أن هذا روى أن هنالك طائراً قادراً على الطيران البعيد والإهتداء الدقيق، يعشش في منطقة الجبال الواقعة شرقي العراق، ولا يبني عشه إلا من أوراق شجر **الدار صيني** التي تنبت على حدود الصين. وقد تعجب **الجاحظ** من قول أرسطو هذا، قائلاً: «ولست أدفع خبر صاحب المنطق عن صاحب الدار صيني، وإن كنت لا أعرف الوجه في أي طائراً ينهض من وكره في الجبال بفارس أو باليمن ويعمد نحو

(١) ترجمة أحمد فخري، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٢٠

بلاد «الدار صيني»، وهو لم يجاور موضعه ولا قرب منه حتى لوكان هذا الطير من القواطع، فكيف يقطع الصحصحان الأملس وبطون الأودية وأهضام الجبال بالتدويم بالأجواء وبالمضي على السمت لطلب ما لم يره ولم يشمه ولم يذقه. وأخرى فإنه لا يجلب منه بمنقاره ورجليه ما يصير فراشاً له إلا بالإختلاف الطويل. وبعد فإن شجر الدار صيني ليس بالوطيء ولا بالوثير ولا هو لهذا الطائر بطعام. فأنا وإن كنت لا أعرف العلة بعينها فلست أنكر الأمور من هذه الجهة فأذكر هذا». كما أن الجاحظ قد أنكر على أرسطو قصة الحية التي لا تشفى لدغتها إلا بالمعالجة بحجر يخرج من قبور بعض الملوك، قائلاً: «وقال صاحب المنطق: ويكون بالمدينة التي تسمى باليونانية طبقون حية صغيرة شديدة اللدغ لا تعالج لدغتها إلا بحجر يخرج من قبور بعض الملوك. ولم أفهم أنا هذا ولم كان ذلك؟». فضلاً عن أن هنالك أشياء كثيرة أخرى أنكرها الجاحظ على أرسطو[1] لأنه وجد أنها لا تستقيم مع أحكام العقل والمنطق. وقد تكون هذه الأشياء منسوبة إلى أرسطو على وجه الخطأ ولم يقلها أرسطو حقيقة، ولكن المهم والجدير بالذكر هو أن الجاحظ المتوفى في القرن التاسع الميلادي، وجد أن هذه الأشياء غير معقولة ولا يمكن أن تستقيم مع الذهن السليم ولو كان قائلها أرسطو بالذات.. وإذا ما رأى البعض أن هذه المآخذ هي مجرد تهم منسوبة إلى أرسطو لأنها ليست ثابتة، فإن هنالك بعض الباحثين ومن بينهم بعض الباحثين الغربيين من يرى أن فلسفة أرسطو فيها كثير من الفجوات وهي في مجملها بعيدة عن البحث العلمي والفلسفي الصحيح، وبالتالي بعيدة عن الإبداع الصحيح، لأنها عبارة عن جماع العلوم المختلفة التي كانت سائدة في عصره، وقد ساهمت في تعطيل مسيرة العلم الصحيح. «أرسطو ينقصه العمق والسمو والإبداع.. هناك عدد كبير من مؤرخي الفلسفة المشهورين ينظرون إليه هذه النظرة. ولقد عبر عن نظرتهم هذه لاون روبن L. Robin في كتابه المشهور «الفكر اليوناني» «لعلنا لا نظلم أرسطو إذا قلنا عنه أنه كان فيلسوفاً بزيادة، وأنه لم يكن فيلسوفاً بكفاية.. كان جدلياً ماهراً صادقاً ولم يكن بالعميق ولا بالمبدع.. لقد حول إلى مدة طويلة العلم عن الطريق التي لو ظل سائراً عليها، لكان حقق تقدماً حقيقياً وسريعاً.. لقد جمع علوم عصره ورتبها في دروس وأبحاث. فشمول مؤلفاته وتنوعها، وصفاته في ترتيب الأفكار وعرضها ـ صفات تختلف عن روح البحث

---

(١) ج١ ص٥، وج٣ ص ص٥١٧-٥١٨ وج٥ ص ص٥٣، ٢٢٠، ٥٠٢-٥٠٣ (عن عبقرية العرب في العلم والفلسفة ص ص ١٣ـ ١٥).

العلمي والفلسفي - استحقت لفلسفته ولاسمه حظاً لا مثيل له»[1].

ولهذا فإذا أخذ بعض الباحثين والمفكرين على المشارقة بعض الأخطاء والملاحظات فهذا شيء لم تخلو منه أمة من الأمم حتى يبرأ منه الشرقيون؛ فضلاً عن أنه ينبغي الإعتراف بأن المتأخرين في الزمن يستفيدون دائماً من جهود المتقدمين عليهم أو السابقين لهم. والمعارف الإنسانية في النهاية ما هي إلا عبارة عن وحدة متكاملة يتفاعل بعضها مع بعض ويؤثر بعضها في البعض الآخر. وقد رأينا كيف أن أرسطو نفسه لا يسلم من النقد إذا ما أردنا ذلك وهو من هيمنت فلسفته على الفكر الفلسفي القديم والوسيط برمته في الشرق والغرب معاً.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: إلامَ نود الوصول وماذا نريد قوله؟ بعد عرض الآراء المختلفة والمتضاربة حول الفلسفات الشرقية وتاريخ نشأة التفلسف الإنساني واستعراض آراء بعض الباحثين المغالين في آرائهم المختلفة، نود القول: إننا نقف من الباحثين المغالين موقف الرافض لآرائهم والمتشكك في أحكامهم. فبالرغم من جميع المآخذ على أرسطو وكذلك أفلاطون، فإن هذين يبقيان قطبين فلسفيين، دار الفلاسفة القدامى في فلكهما ولم تستطع الفلسفة الوسيطة الفكاك من أسرهما ولا تزال الفلسفة الحديثة تغرف من معينهما. **وثانياً**، نود القول: إننا نقف من تسمية، **الفلسفات الشرقية**، موقف الحذر، ونميل بدلاً من ذلك إلى اعتماد تسمية الأفكار الشرقية، لأنه لا يمكننا بعامة أن نستند إلى بعض التعريفات لكلمة **الفلسفة**، لنثبت ما يسميه البعض بـ**الفلسفات** الشرقية. فالفلسفة بنظرنا هي بناء عقلي منطقي كامل متكامل، تبحث في الوجود كله بمختلف مظاهرة بحثاً مفصلاً ودقيقاً، وتقدم الحلول الناجعة لمختلف مشاكل الإنسان. والذي يبحث على هذا النحو فقط، يصبح فيلسوفاً، لأنه يقدم لنا مذهباً فلسفياً متماسكاً بعامة، ولو كان هذا المذهب لا يخلو من بعض الفجوات التي نلحظها في ثناياه والتي لا تستقيم في نظر في بعض الأحيان.. **وثالثاً**، إذا كان على الباحث الناقد الذي يقيس الجهود العقلية لمفكر ما، أن يأخذ بعين الإعتبار عنصري المكان والزمان اللذين كان يعيش فيهما ذلك المفكر، بدون أن يشتط في أحكامه، فيرى في كل مفكر فيلسوفاً وعالماً إلا إذا كان ذلك المفكر قد بحث في مختلف ظواهر ومظاهر الوجود، فذلك يعني أنه

(١) انظر، دائرة المعارف (ف. أ. البستاني) م٩، بيروت ١٩٧١، مادة أرسطو (جيروم غيث) ص ٤٣٢.

لا يمكن أن ننفي صفة التفكير ولقب المفكر عن إنسان أبدى رأيه في أمور كثيرة وبحث في بعض مظاهر الوجود، وإلا نكون أيضاً كمن يتجاهل حقائق المكان والزمان وأمور الإجتماع. .

ولكن الحديث عن فكر شرقي بعامة لا يمكن أن يقنع أحداً بوجود هذا الفكر إلا إذا رأى أمام ناظريه صوراً مختلفة تدلل على طبيعة هذا الفكر. ولهذا فإن استعراض بعض الأدلة التفصيلية التي تبرهن على وجود فكر شرقي، أمر لا غنى عنه في هذا المجال. ولذا فإننا سنسوق بعض الموضوعات التي تلقي بعض الأضواء على مختلف جوانب الفكر الشرقي والتي تبرهن بصورة لا يرقى إليها الشك بعد ذلك على وجود تراث فكري شرقي غني وجدير بالنظر والدراسة. وسنتناول أول ما نتناول في حديثنا، الفكر المصري، الذي يتمظهر في أمور متعددة منها: الدين والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والقانون والإنسان إلخ. . ثم نتناول الحديث عن الفكر الهندي ولا سيما الفلسفة البوذية منه. .

أ ـ الفكر الديني المصري:

أ ـ الألوهية: يدلل الفكر الديني المصري على صحة المبدأ المعروف في علم الإجتماع الديني بـ مبدأ **التطور** الذي يبدأ بعبادة الماديات ثم ينتقل إلى عبادة الروحانيات؛ كما يبدأ بالإيمان بتعدد الآلهة ثم ينتقل إلى الإيمان بفكرة الإلـه الواحد الأحد. فقد عبد المصريون القدامى، بادىء الأمر، مظاهر الطبيعة المادية المختلفة مثل: الأنهار والأشجار والنباتات والحيوانات إلخ. . ورأوا فيها العلة في استمرار وجودهم. ثم تخلوا عن ذلك الإعتقاد وتلك العبادة بعدما رأوا أن هذه الآلهة التي تمثل مظاهر الطبيعة المادية المختلفة،لا تقدم الإجابة عن تساؤلاتهم العديدة لما يجري في هذا الكون المترامي الأطراف، كالبرق والرعد والحياة والموت والظلم والمرض إلخ. . وعبدوا مظاهر الكون الطبيعية مثل الكواكب والنجوم إلخ. . التي رأوا فيها السبب الحقيقي لوجودهم ولكل ما يطرأ عليهم وعلى هذا الكون. . وحتى يتمكنوا من التقرب من الآلهة التي يعبدون والتي لا تصل إليها سوى نواظرهم في بعض الأوقات، عمدوا إلى إحلال روحها في بعض مظاهر الوجود، كالصقر والتمساح والعجل إلخ. . فكانوا يؤدون لها فرائض العبادة والتقديس، ويقدمون لها الأضاحي، علّها تشفع لهم عند الآلهة الحقيقية. ولعلهم رأوا

أن الآلهة قد هبطت من السماء إلى الأرض بغية الإطلاع على أعمال الإنسان ومراقبته عن كثب، فحلت في أجسام بعض الحيوانات.. (من الجدير بالذكر أننا نلحظ في كل من الديانتين الإسلامية والمسيحية بعض مظاهر الاحترام والتقديس لغير الإله الحقيقي. فكل من المسلمين والمسيحيين على حدّ سواء يتسابقون على تقديم الخضوع والنذور والأضاحي لأشخاص أو لأولياء يعتقدون بشفاعتهم لدى الله). وهكذا فقد عبد المصريون مثلاً العجل أبيس، وعندما أدرك الموت هذا، ظلت مصر في حداد شامل عليه إلى أن وجدت خلفاً شبيهاً له. ولتفسير الخلق بمختلف مظاهره، وكذلك استمرار الحياة في هذا الكون المتجدد باستمرار، آمن المصريون بالثالوث الإلهي وبالتزاوج بين الآلهة. وهكذا فقد عرفوا عقيدة التثليث الإلهي التي تتألف من أب وأم وابن، اختلفت أسماؤهم باختلاف المدن المصرية. ففي **أبيدوس** مثلاً كان الثالوث الإلهي يتكون من أوزريس Osiris الزوج وإيزيس Isis الزوجة وحورس Horus الابن. وأوزريس هو إله الخير والحياة والعطاء لأنه إله الماء والزراعة، وبدونه لا سبيل إلى الحياة على الأرض. أما إيزيس فهي الزوج الوفية التي تملك قوة سحرية تمكنها من إحلال العدالة، وهذا ما مكنها من إعادة الحياة إلى زوجها أوزريس بعد أن قتله أخاه ست إله الشر، فأصبح من الخالدين. (تجدر الإشارة إلى أن أوزيريس وإيزيس وست ونفتس كانوا أخوة وأبناء لإله الأرض جب وإلهة السماء نوت). أما هورس أو حورس فهو إله الدفء والحرارة، والإله الابن المتأتي من حصيلة التزاوج بين أوزريس وإيزيس. وفي **طيبة** كان الثالوث الإلهي يتكون من آمون إله الشمس والزرع والحياة، وعنت الآلهة الزوجة التي ثأرت لقتل زوجها آمون من قبل إله الشر **موت**، فقتلت هذا وأعادت الحياة إلى بعلها؛ **وخونسو** الإله الابن.

ولا بد من الملاحظة أن عقيدة التثليث المصرية لها ما يشبهها في معتقدات المسلمين والمسيحيين. فالمسيحيون يقولون: «إن الله ثالث ثلاثة» ويؤمنون بعقيدة الأقانيم الثلاثة: الآب والابن وروح القدس. «باسم الآب والابن وروح القدس آمين» (الله. مريم. المسيح). والمسلمون يؤمنون كذلك بالله والنبي والإمام أو الخليفة. وقد يكون الذي دفع المصريين إلى الإيمان بعقيدة التثليث أو ابتداعها كما قلنا، هو رغبتهم في تفسير الخلق والحياة. فقد رأوا النيل (الأب) يهب الأرض (الأم) المياه اللازمة للحياة، فينتج عن ذلك النباتات والأشجار (أبناء).

ولعل الذي ساعد على الانتقال من فكرة تعدد الآلهة إلى فكرة الإله الواحد عند المصريين، هو أن الخلود في عقيدة التثليث كانت وقفاً أو بالأحرى صفة خاصة فقط بإله واحد هو الإله الأكبر الذي أخذ اسم أوزريس في أبيدوس، ثم آمون في طيبة، ثم آتون في أخيتاتون إلخ.. ولما كان المصريون يؤمنون بفكرة الإله الواحد الذي هو مصدر الخلق والحياة بدون أن يهملوا الإيمان بآلهة أخرى ثانوية إزاء الإله الأكبر، فقد رأوا أن الإله الأكبر هو المالك الفعلي لكل شيء، وبالتالي فهو الملك الأعلى والحاكم الأوحد للرعية. ولإيجاد الصلة بين الإله الخالق وبين الملك أو الحاكم الفعلي، جعلوا الملك في مرحلة أولى من مراحل تفكيرهم وإيمانهم، إبناً للإله أوزريس أو رع يملك باسمه ويحكم باسمه. فرضاه من رضى الإله الرب وغضبه من غضب الرب أيضاً. ولعل هذا المعتقد الديني هو الذي ساعد الملك مينا Mina الأول عام ٣٤٠٠ق. م، على توحيد بلاد النيل وإدماج المملكتين العليا والسفلى أو الوجه القبلي والوجه البحري في دولة مركزية واحدة. وهكذا نلاحظ أنه في أيام المملكة القديمة التي تمتد من سنة ٢٨٩٥ إلى سنة٢٣٦٠ق. م، كانت الدولة موحدة وذات سلطة مركزية قوية تتناول كل أقاليم أو أقسام مصر الإدارية. وكان فرعون يمثل ويمارس بصورة مباشرة كلاً من السلطتين الدينية والزمنية في آن معاً، فهو ابن الإله الخالق للبشر والوجود بكافة مظاهره وصوره، والمصدر الوحيد للحياة والسعادة والشقاء إلخ.. ولما كان فرعون هو الإله الأكبر على الأرض كان على الشعب عامة أن يعمل على سعادته ويضحي في سبيله حتى يكتسب محبته ورضاه؛ لا سيما أن مصير الأموات بين يديه، فمن رضي عنه أو كان راضياً عنه فاز بالسعادة الآخرة والحياة الأبدية، ومن كان ساخطاً عليه عاش في شقاء وعذاب أبدي. وكان الإعتقاد السائد هو أن هناك نفساً واحدة أو شخصاً واحداً فقط جدير بالعبادة والإعتبار هو شخص فرعون. فكل إنسان يتكون من جسد وقلب إلا فرعون، فإنه يتميز وحده بأنه يمتلك روحاً خالدة، مما يفسر الشعائر التي كانت تقام له. والواقع أنه لم يكن بد من هذا الإيمان القوي لتشييد بناء الأهرامات، تلك الصروح التي ترمز إلى البقاء والخلود الفرعوني.

وقد كان لعقيدة الحق الإلهي في الملك والحكم منظرون إيديولوجيون في أشخاص كهنة هيليوبوليس من عبدة رَعْ إله الشمس. فقد اعتبر هؤلاء فرعون متحداً بالشمس اتحاداً جوهرياً، فهو يسطع على كل من هو حوله بالحياة، كما

يسطع قرص الشمس. ولكن لنتذكر بأن لويس الرابع عشر ١٦٣٨ ـ ١٧١٥ ملك فرنسا، قد جعل من نفسه موضع عبادة شبه وثنية حتى لقب باسم «الملك الشمس». وما زلنا نردد عبارته المشهورة: أنا الدولة والدولة أنا، التي أطلقها في عصر يعتبر العصر الذهبي للثقافة الفرنسية، حيث شهد ظهور أقطاب الفكر الفرنسي الحديث، مثل باسكال Pascal وكورنيه Corneille وراسين Racine وموليير Molière إلخ..[١]

مع الإشارة إلى أن عبادة آمون قد انتقلت من بلاد مصر إلى اليونان، وأخذ آمون اسم زيوس أعظم الآلهة اليونانيين؛ كما اعتبره الرومان سمياً لمعبودهم الأكبر جوبتر[٢]. وكان الإمبراطور الروماني يلقب بـ **إله الشمس**[٣].

على أن هذه المعتقدات الصارمة المتعلقة بشخص فرعون لم تقو على تحمل الصدمات التي هزّت المجتمع المصري في المدة الواقعة ما بين عام ٢٣٦٠ ق. م و ٢١٦٠ ق. م. وهكذا نرى أن الشعب الذي ناءت كواهله من جراء الحروب المستمرة التي كانت تخوضها مصر مع جيرانها بقصد التوسع أو ردّ الغزاة، واستغلال الكهان له، قد ثار على الظلم الفادح المتمثل بامتلاك رئيس الكهنة أو فرعون لأسباب الخلاص الروحي، واقتصار منح هذا الخلاص لحاشيته والمقربين إليه فقط، فكان أن طلب أصغر الناس شأناً امتياز الحياة الخالدة، وذلك مقابل بعض النفقات المحدودة التي تقدم إلى الكهنة. ولم يكن بدّ من الاستجابة لهذا المطلب حتى يستمر الأمر على ما كان عليه سابقاً من حيث الإيمان المطلق بشخص فرعون والعمل من أجله حتى ولو أدّى ذلك إلى التضحية بالحياة في سبيله. (هذا يذكرنا إلى حد بعيد **بصكوك الغفران** التي كانت تمنحها الكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى لقاء مبلغ من المال لكل من يريد الخلاص الروحي في الآخرة). وهكذا أخذ الدين يسير في طريق الديموقراطية ويصبح أكثر صلة بالشعب إلى حد ما.. وعندما حلت المملكة الفرعونية الوسطى ٢١٦٠ ـ ١٦٦٠ ق. م، كان الحكم الإلهي المطلق (التيوقراطي) قد بدأ يتهاوى ليقوم بدلاً منه حكم مؤسس على العدالة والمساواة. ولم تعد الشعائر

(١) انظر، محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٥٨٥.
(٢) انظر، دائرة المعارف الحديثة، (أحمد عطية الله) الطبعة الأولى، ١٩٥١، مادة آمون، ص ٣٨
(٣) انظر، جيمس هنري برستيد، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ترجمة زكي سوس، دار الكرنك، القاهرة، ١٩٦١، ص ٤٩١.

الدينية من الأمور السرية الخاصة بطبقة الكهنة، كما أنها لم تعد وقفاً على فئة محددة ومحدودة من الناس، وإنما أصبحت أمراً مفهوماً من قبل جميع الأفراد، ولكل فرد أن يمارسها أو يقوم بها، دون الإستعانة أو اللجوء إلى كاهن لإتمامها.

وعندما تولى **أخناتون** الذي يعرف أيضاً باسم **امنحوتب** الرابع، الملك بعد أبيه تحوتمس الثالث وذلك حوالي سنة ١٣٧٥ق. م، قام بثورة دينية استهدفت إحلال فكرة الوحدانية أو التوحيد الشمسي، مكان فكرة الآلهة المتعددة أو ديانة الشرك الوثني. وقد ذهب اخناتون إلى حد أنه أبطل عبادة جميع الآلهة وجاهر بشجاعة بأنه ليس في العالم سوى إله واحد خالق رازق قادر حي مريد أزلي أبدي لا شكل له،هو الإله **آتون** أو **قرص الشمس** الذي يرمز إليه بأشعة هابطة من السماء تبهر الأعين. وقد أمر بأن يعبد هذا الإله الواحد في جميع أرجاء الإمبراطورية المصرية. وعندما اعترض الكهنة من أتباع ديانة **آمون ـ رع** على ذلك، وأثاروا الإضطرابات العنيفة بين أوساط العامة، أمر بإغلاق هياكلهم وبطردهم منها، ومصادرة أموال وممتلكات المعابد؛ رافضاً بصورة حاسمة طائفة الآلهة المتعددة وأنصاف الآلهة وعلى رأسهم أوزريس، الذين كانوا يشكلون هيئة المحكمة والمحاكمة في الآخرة كما نجدها في كتاب **الموتى**. «كان أخناتون يرفض الاعتراف بفكرة جحيم يثير من الرعب ما لا سبيل إلى التوقي منه إلا برقي سحرية لا تقع تحت الحصر». «رمى أخناتون بهذه الرقي جميعاً إلى النار. وقدم الجن والغيلان والأرواح والمسوخ وأنصاف الآلهة وأوزريس نفسه مع بطانته كلها لقمة سائغة لألسنة اللهب، فآلت إلى رماد». «إن الإله الحقيقي لا شكل له»[1]. مع الإشارة إلى أن توت عنخ آمون صهر أخناتون قد أعاد الأمر إلى ما كان عليه سابقاً قبل أخناتون، بمعنى أنه قد أعاد لعقيدة آمون اعتبارها، فعادت من جديد، ولكن لتنطفىء فيما بعد من جديد..

ويرى الآن بعض الباحثين في الفكر المصري، وعلى رأسهم بعض الباحثين الغربيين،بأن الديانة الموسوية التي ظهرت في مصر أولاً، والتي نادت بالوحدانية المطلقة، إنما تأثرت بأفكار أخناتون وبثورته التوحيدية في القرن الخامس عشرق.م، التي دعت إلى تمجيد إله واحد أعظم هو رب الأرباب وإله الآلهة «وحده أزلي أبدي خالق غير مخلوق». ولا يتردد بعض الباحثين من القول، إن موسى عندما خرج

---

(١) انظر، أ. ويغال، حياة أخناتون وعصره، ١٩٢٣، ص ١٠٣ (عن موسى والتوحيد لسيغموند فرويد، ترجمة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣، ص ص ٣٨ـ ٣٩.

من مصر، كان حاملاً معه تراث أخناتون الفكري. فضلاً عن أن العالم النفساني اليهودي المشهور سيغموند فرويد (١٨٦٥ ـ ١٩٣٩) يعتبر موسى مصرياً بكل معنى الكلمة، كما يعتبر الديانة اليهودية مجرد امتداد لديانة أخناتون التوحيدية، التي حملها موسى معه عندما خرج من مصر. «سعيت.. إلى أن أدعم.. الفرضية القائلة بأن موسى، محرر الشعب اليهودي ومشرعه، كان مصرياً لا يهودياً..» «.. فمن المحتمل، بالرغم من كل شيء، أن تكون الديانة التي أعطاها موسى لليهود هي حقاً وفعلاً ديانة مصرية إن لم نقل الديانة المصرية». «إذا كان موسى حقاً وفعلاً مصرياً، وإذا كان قد أعطى اليهود ديانته ذاتها، فقد كانت ديانه إخناتون، ديانة آتون» «.. فلنقم الآن بمقارنة الديانة اليهودية بديانة آتون لنظهر تطابقهما البدئي. وهذه ليست، كما نعلم، بمهمة سهلة، لأن ظمأ كهنة آمون إلى الإنتقام حرمنا من كثير من المعلومات عن ديانة آتون». «ثمة أصلاً، وسيلة سهلة لتأييد أطروحتنا عن تطابق ديانتي آتون وموسى.. فقانون الإيمان اليهودي، كما هو معلوم، يقول «Sehema Jisroel Adonai Elohenu Adonai Echod». وإذا لم يكن من قبيل المصادفة أن اسم آتون المصري يذكر باللفظة العبرية Adonai والإسم الإلهي السوري أدونيس، وإذا كان هذا التشابه نتيجة لتماثل بدائي في المعنى واللغة، فإن في مستطاعنا ترجمة العبارة اليهودية على النحو التالي: «إصغي يا إسرائيل! إن إلهنا آتون (Adonai) هو الإله الأوحد..» «اعترفت أخيراً بأن الديانة التي وهبها (أي موسى) لشعبه كانت ديانة آتون التي كان المصريون قد نبذوها لتوهم..» «وحتى على فرض أن موسى لم يكن معاصراً لإخناتون.. فلا شيء يبيح لنا الافتراض بأن سقوط ديانة آتون الرسمية، كان بمثابة النهاية التامة للحركة التوحيدية في مصر. فمدرسة كهنة أون التي انطلق منها التوحيد، لم تتلاش مع النكبة، ولا ريب في أنها استمرت في تدريس الأجيال وتعليمها بعد وفاة إخناتون بفترة طويلة..». «إن الإله يهوه لم يكن يشبه من قريب أو بعيد إله موسى. فقد كان آتون مسالماً.. ومن المؤكد أن يهوه كان أصلح وأنسب لشعب شره إلى الفتوحات..». «(إن) رأيي يتفق.. مع رأي مؤلفين آخرين، إن ثمة واقعة مركزية تلاحظ في التطور الديني المعروف: فالإله يهوه فقد في نهاية المطاف وعلى مر العصور طابعه الخاص ليضارع أكثر فأكثر إله موسى القديم، آتون..»[1].

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٧، ٣٣، ٤٠ـ ٤١، ٥٠ـ ٥١، ١٠٤ـ ١٠٥

ب ـ نظرية الخلق عند المصريين:

الإآله عند المصريين هو أصل الحياة الذي لا يعتريه فناء. وهو يتمظهر في الوجود بكافة مظاهره وصوره المختلفة، عن طريق الخلق المستمر لهذا الوجود، بدون أن يؤدي ذلك إلى اتحاده مع هذا الكون المترامي الأطراف أو الحلول فيه (وحدة الوجود) كما يرى بعض أهل الصوفية. ويذهب جيمس هنري برستيد مذهباً يناهض رأينا، فيرى أن عملية الخلق الإلهي المصري قد «نتج عنها. . صورة من مذهب قومي خاص بوحدة الوجود»[1]. وقد فات برستيد، بأن إآله المصريين هو إآله فعال إيجابي يبادر إلى إغاثة المحتاج والملهوف والمظلوم، ويلم بكل ما يدور في الوجود ويؤثر فيه مباشرة، وهو العلة الوحيدة في حركته الدائمة الناشطة.

وإذا تساءلنا عن عملية الخلق أي خلق الوجود بحد ذاته، فإننا نقول: إن جميع الأشياء أو الموجودات كانت في الأصل في قلب الإله، وذلك على شكل تصور. ولم يكن القلب عند المصريين يعني شيئاً سوى العقل أو الذهن أو الفكر. (لاحظ قول الشاعر العربي: لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم). ثم كانت الكلمة. نطق الإله الدال على الصور وعلى إرادته في اتخاذها الشكل المحسوس، فاتخذ التصور شكلاً عملياً وكان العالم. وهكذا خلق الإله بالتعبير بلسانه عما يفكر فيه بقلبه أو عقله. «إنه هو (القلب) الذي يبعث كل تأثير، وإنه اللسان الذي يردد فكر القلب. . ولقد صارت كل كلمة إلهية إلى وجود، بفكر القلب وأمر اللسان. .». «كل الأشياء. . موجودة أولاً في فكر الإله. وهذا العالم كان تصوره أولاً في «قلبه»، ثم اتخذ واقعية موضوعية بنطق «لسانه». إن نطقة الفكر في صورة إذن إلهي هي التي أوجدت العالم. ويذكرنا هذا بالأقوال التي جاءت في سفر التكوين عندما كان يتكلم الخالق، فقد جاء في هذا السفر ما يلي: «وقال الله». .»[2]. وهذا يشبه عملية الخلق إلى حد بعيد في الإسلام. إذ أن الله يخلق الأشياء بالنطق عليها. فهو يقل للشيء كن فيكون. حتى الخير والشر مخلوقان من قبل الإله عند المصريين. وهو الذي يهب الحياة والموت لمن يريد ويشاء؛ الحياة الخالدة للمطيع، والموت والشقاء للمذنب، كما هو الحال عند المسلمين بالتمام. ولا عجب في ذلك، فهو خالق الكون الذي أوجد كل سلالات الإنسان وميزهم في اللغة

---

(١) انظر، جيمس هنري برستيد، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ص ص ٧٩، ٤١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٨١، ٨٣.

وفي اللون، وموجد الحياة حتى من البيضة التي لا حياة فيها. وقوته الخالقة مستمرة حاضرة على الدوام؛ وهي مصدر الحياة الدائم للعالم كله بكل ما فيه(٣)

ولا شك أن عملية الخلق عند المصريين تتماثل إلى حد بعيد مع عقيدة الأقانيم الثلاثة في الإلّه الواحد في الديانة المسيحية. «باسم الآب والابن وروح القدس». فالله في العقيدة المسيحية هو الموجود بذاته وهو الأب الناطق بكلمته الحي بروحه. فإذا تجلى الله بصفته ذاتاً سمي الأب. وإذا نطق فهو الابن. وإذا ظهر كحياة فهو الروح القدس والحي. وهكذا فالله الناطق هو الأب، والنطق هو المولود من الذات وهو الابن، والحياة هي المنبعثة من الذات وهي الروح القدس.

والأناشيد المصرية التي تعبر عن طبيعة وحقيقة وصفات الإله كثيرة، منها أنشودة ألفها مهندسان معماريان شقيقان هما: سيتي وحور حوالي سنة ١٤٠٠ ق. م. في عهد الفرعون امنحوتب الثالث، وهي ما زالت حتى اليوم موجودة في المتحف البريطاني، وقد جاء فيها:

التحية لك يا إله كل يوم، يا جميل
الذي يشرق في الصباح دون انقطاع
(لا) يحل به أعياء في العمل
عندما تكون أشعتك منظورة
إن الذهب لا اعتبار له
إنه لا يشبه التماعك
الصواغ دون أن تصاغ
الفريد في صفاته الذي يجتاز الأبدية
عندما تبحر عبر السماء يشاهدك كل الناس
كل الناس يرون عن طريقك
إنهم لا ينتهون عندما تغيب جلالتك
(لأنك) تستيقظ لتشرق في الصباح
وسطوعك، يفتح العيون (مرة أخرى)
التحية لك يا قرص النهار

(٣) نفس المرجع، ص ٤٤٦، وانتصار الحضارة، ص ١٣٨.

خالق الكل والمعطي ما يقوم بأودهم
ناسل نفسه دون أن يولد
الذي يقام له التهليل عند شروقه وعند غروبه على السواء
لقد استحوذت على القطرين (مصر) من العظيم إلى الصغير
أنت أم ذات نفع للآلهة والناس
أنت حماهم ومعطي ما يقوم بأودهم
الكائن الأول الذي صنع نفسه بنفسه
الذي يشاهد ذلك الذي صنعه
السيد الأوحد الذي يأسر كل الأقطار كل يوم
يصنع الفصول بالشهور
الحر عندما يريد
البرد عندما يريد
كل قطر في ابتهاج عند شروقه كل يوم
لكي يقدموا الحمد إليه.

* * *

ومن أنشودة أخرى نظمها لاخناتون في مدح الإله آتون:

يا آتون الحي، يا بدء الحياة
إذا أشرقت في الأفق الشرقي
ملأت كل أرض بجمالك
أنت جميل، أنت عظيم
إنك على علو شاهق، ولكن آثار قدمك هي النهار والليل
عندما تغرب في غربي أفق السماء
تظلم الأرض إظلام الموت
فيأوي الناس إلى مخادعهم وقد غطوا رؤوسهم
حتى أن الإنسان لا يرى صنوه
ولو سرق ما يملك من تحت رأسه،
لما أحس بشيء..
إن العالم يستولي عليه سكون

لأن ذاك الذي صنعهم يخلد إلى الراحة..

* * *

مضيئة هي الأرض عندما تشرق في الأفق
فإنك تقشع الظلمة
وعندما ترسل أشعتك
فإن أهل القطرين (مصر) يكونان في عيد يومي
يقظين وواقفين على أقدامهم
عندما تكون قد أنهضتهم
(لكي) يؤدوا في كل العالم أعمالهم
ويرفعوا أيديهم عابدين جلالك

* * *

كل الأشجار والنباتات تزدهر
وكل الأغنام ترقص على أقدامها
وكل الطيور تخفق اجنحتها
وترتفع بأجنحتها تمجيداً لك
إنهم يعيشون عندما تضيء عليهم
إن أشعتك توجد في وسط البحر الأخضر العظيم
(إنك) خالق الجرثومة في المرأة
صانع البذرة في الرجل
معطي الحياة للوليد في جسم أمه
تدخل السكينة إليه حتى لا يجيش بالبكـاء
وترضعه حتى في الرحم
معطي النفس لتحيي بها كل من تخلقه
وعندما يخرج من الجسد.. في يوم مولده
تفتح فمه بالكلام
وتمده بحاجاته

* * *

كم عديدة هي أعمالك
إنها خافية عنا
ما أكثر الأشياء التي خلقتها
بإرادتك خلقت الأرض والإنسان والحيوان

وجميع الكائنات الصغيرة
وكل ما يمشي على رجلين
أو يطير بجناحين
وكذلك خلقت سوريا وبلاد النوبة
فضلاً عن أرض مصر . .

* * *

أيها الإله الأوحد الذي لا يملك قواه أحد غيره
لقد خلقت الأرض وفقاً لمشيئتك
خلقتها، ولا شريك لك.
(لقد خلقت) الناس وكل الماشية
الكبير منها والصغير
كل ما يوجد على الأرض
التي تسعى هنا وهناك على سيقانها
وكل ما يطير في الفضاء ويرفرف بجناحيه
إنك تمد كل إنسان بحاجاته
في البلاد الأجنبية، في سورية، في النوبة
أو في أرض مصر
ووهبت لكل واحد منهم أياماً معدودة
لقد تغايرت ألسنتهم بلغاتهم
وتباينت أشكالهم
واختلفت ألوان أجسامهم
لأنك الذي يميز بين الشعوب

* * *

إنك صنعت النيل في العالم السفلي
لتحفظ أهل مصر أحياء
فما أروع تدابيرك يا سيد الأبدية
إن أشعتك تغذي كل حديقة
عندما تشرق فإنها تعيش
إنك أنت الذي تنميها
إنك تصنع الفصول

الشتاء ليجلب البرد
والصيف ليجلب الحر
حتى يمكن للناس أن يتذوقوك
إنك جعلت السماء القصي يرتفع هناك
إنك تصنع الملايين من الصور
عن طريقك وحدك..

* * *

ومن أناشيد أخرى في مدح الإله آتون نذكر:
إن العالم وكل الناس في يدك
عندما تشرق فإنهم يعيشون
وعندما تغرب فإنهم يموتون
إن الناس يحيون بك
عندما تقع عيونهم على جمالك
إلى أن تغرب
وعندما تغرب
فإن كل عمل يرجأ..

* * *

إن شروقك جميل يا آتون الحي يا سيد الأبدية
إنك مضيء وجميل وقوي
إن حبك عظيم وجبار
إن لونك المتأجج يجلب الحياة إلى القلوب
أيها الإله الذي صاغ نفسه بنفسه
صانع كل أرض
وخالق كل ما عليها
الناس وكل الماشية: الكبيرة والصغيرة
وكل الأشجار التي تنمو في التربة
إنك أم وأبو كل ذلك الذي صنعته
إن عيونهم ترى عن طريقك
إن أشعتك تنير كل الأرض

وكل قلب يبتهج بسبب رؤياك
لقد صنعت السماء القاصي لتشرق فيه
حتى تشاهد كل ذاك الذي صنعته
عندما كنت وحيداً . .

* * *

التحية لك يا سيد الحق
الذي أمر فصار الآلهة
آتون الذي صنع الناس
الذي حدد صوغهم
صانع ما يقوم بأودهم
الذي ميز لوناً (سلالة) عن لون آخر
الذي يسمع صلاة ذاك الذي يكون في الأسر
رؤوف القلب عندما يدعوه الإنسان إليه
الذي ينقذ الوجل من المتعالي
الذي يفصل الضعيف عن (القوي)
سيد المعرفة الذي (في) فمه يوجد الذوق

* * *

أيها الأوحد الفرد يا صانع ما هو كائن
(الذي) يجعل غير الموجود موجوداً
الذي صنع ذاك الذي يحب وذاك الذي يمقت
صانع الأعشاب لأجل الماشية
وشجرة الحياة للبشرية
الذي يصنع ما يقوم بأود السمك (في) الجدول
والأطيار التي تحلق في السماء
الذي يعطي النسمة لذاك الذي يوجد في البيضة
ويجعل ابن الدودة يعيش
الذي يصنع ما يعيش عليه البعوض

وكذلك الديدان والحشرات
الذي يمد الفيران في جحورها بحاجاتها

* * *

التحية لك يا من صنعت كل هذا
أنت النائم الذي يستيقظ بينما كل الناس نيام
الذي يسمع صلوات ذاك الذي يدعوه
الذي تلبي صرخة المسكين
عندما يصرخ في محنته
عندما يصرخ الناس إليك
فإنك أنت الذي تأتي من بعيد... (١)

* * *

ونظرة خاطفة على هذه الأناشيد وما تحتوي عليه من معانٍ، يتجلى لنا أن كل الصفات التي أسبغها المصريون القدامى على إله الشمس الواحد أو الإله آتون، يتحلى بها رب المسلمين والمسيحيين واليهود على حد سواء. وفي مقطوعة من الشعر في مدح الزعيم السوفييتي الراحل ستالين، نشرت في صحيفة براڤدا في ٢٨ آب سنة **١٩٣١**، نجد أيضاً شبهاً في الصفات التي يتصف بها ستالين وفيما يتميز به الإله المصري آتون.

ستالين العظيم! يا قائد الشعب
إنك أنت الذي أنشأت الإنسان
وأنت الذي أخصبت الأرض
وأنت الذي أرجعت للقرون (للسنين) شبابها
ومنحت للربيع أزهاره
وحركت أوتار الإنسجام (النغم)

(١) انظر، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ص ص ٢٤٠، ٤٢١- ٤٢٤، ٤٣٣- ٤٤٠، ٤٤٢- ٤٤٤، ٤٦٤- ٤٦٦، ٤٦٩، ٤٧١، وفؤاد شبل، أخناتون، رائد الثورة الثقافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٧٤، ص ص ١٠٥- ١١١.

إنك تمثل الجمال الربيعي،
وإنك الشمس
المنعكسة في ملايين القلوب[1]

وتعليقاً على هذه الأناشيد ـ في وصف إله الشمس ـ التي «تسودها النزعة الإنسانية، وتحمل فكرة الحدب والترفق بالبشرية» يقول جيمس هنري برستيد: إن إله المصريين هو «إله كل الناس وكل العالم، وأبو وأم كل ذلك الذي صنعه. (و) كل الناس يعترفون بحكمه.. بذاك الذي أوجد حياتهم.. (و) قوته الخالقة.. المستمرة.. هي مصدر الحياة الدائم والقائمة بأودها.. وكل هذا يكشف عن تبين حضور الله في الطبيعة.. كالذي نجده بعد ذلك بألف سنة في مزامير العبرانيين وفي شعراء الطبيعة.. مثل وردسورث Wordsworth.. (فهو) ينام ولكن لا يموت أبداً.. (وهو) الحاكم الطيب. (و) الراعي الصالح.. (الذي يفضل) الوجل على المتعالي المستكبر.. (و) يلبي صرخة المسكين المصاب، ويعطي النفس المغلوب على أمره.. وعلى هذا فان إله الشمس.. نصير النكوبين الذي يسمع التوسل، الذي يسمع صلوات ذاك الذي يصرخ إليه، الذي يلبي صوت ذاك الذي يذكر اسمه؛ إله المحب الذي يمد يده إلى المسكين، الذي ينقذ المتعب، الذي يعطي الخبز ذاك الذي ليس لديه خبز...»[2]. ولذا لا عجب بعد ذلك إذا ما رأى أرنولد توينبي «أنه لو قيض للآتونية الانتشار، لتغير مسار التاريخ المصري كلية بل والشرق الأدنى بأسره»[3].

جـ ـ النفس الإنسانية:

ليس هنالك من شعب قديم خلع على فكرة الحياة بعد الموت أهمية كتلك التي خلعها قدماء المصريين. ولعل المصريين هم أول من اعتقد بحياة أخرى فيها الثواب والعقاب بعد الموت. وكان اعتقادهم بادىء الأمر منذ حوالي خمسة آلاف

(١) عن حسن سعفان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩، ص ٣٠٢

(٢) انظر، تطور الفكروالدين في مصر القديمة ص ص ٤٢٥، ٤٣٢، ٤٤٥ـ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٦١، ٤٦٣، ٤٦٧، ٤٧٠، ٤٧٣ـ٤٧٤.

(٣) انظر: فؤاد شبل، أخناتون، ص ٦٥.

سنة ق. م. يقوم على أن الراحلين من هذه الدنيا (الموتى) يحيون في القبر أو على مقربة منه. وعلى ذلك كان لزاماً عليهم أن يعدوا العدة لتهيئة أسباب الحياة للميت في الآخرة. ولعل هذا ما يفسر بناء أهرامات الجيـزة العظيمـة من قبل الملوك الفراعنة.

وقد استمر الاعتقاد بأن الموتى يبقون في القبور، لفترة طويلة، حتى بعد ظهور الآراء التي تتحدث عن آخرة مباركة في مكان آخر، في منطقة قصية من السماء بقليل. ولا عجب في ذلك فنحن أيضاً كأننا نؤمن اليوم بما كان يؤمن به قدماء المصريـين؛ فلا نزال نضع الزهور على قبور موتانا ونداوم على زيارتها سيما في المناسبات العامة، كالأعياد والمآتم، بالرغم من اعتقادنا بثمة وجود حياة أخرى في فردوس بعيد. وإذن فالاعتقادان المصريان القديمان وهما: الإعتقاد بأن الميت يظل قاطناً في القبر أو على مقربة منه (لفترة موقوتة)، والاعتقاد بأنه قد رحل إلى مكان آخر، إلى ملكوت مبارك، فضلاً عن أن الخلود يكون لكل من الجسد والقلب أو العقل معاً، يشبه اعتقادنا اليوم إلى حد بعيد[1].

والإعتقاد بحياة أخروية خالدة يكون للجسد نصيب فيها، يدعو إلى التساؤل عن كيفية تصور المصريين القدامى لماهية الإنسان وتكوينه، ولماهية تلك العناصر في الشخصية الإنسانية، التي يمكن أن يقدر لها البقاء والخلود بعد الموت..؟ الإنسان طبقاً للتصور المصري القديم يتكون من الجسم المادي المرئي والعقل اللامادي اللامرئي ومقره القلب أو البطن. ويسمى القسم اللامرئي باسم **الباء** (الروح). أما أصل أو مبدأ الحياة الذي يبعث النشاط والحركة في الجسم فلم يكن يميز بينه وبين العقل بوضوح. وكان يرمز إلى الإنسان على شكل طائر له رأس إنسان، أما ذراعاه فعلى هيئة جناحين محلقين. وعند الموت كان الكاهن الجنازي يقف وسط أقارب ومعارف المتوفى الذين اجتمعوا على مقربة من القبر المشيد بالحجر، لكي يقوم بتلاوة بعض التراتيل الدينية، ويؤدي بعض الشعائر الخاصة التي تساعد الميت، عند وقوفه يوم الحساب في حضرة الإله الأكبر، على تجاوز محنته، كتلاوة فصل «منع قلب الميت من الوقوف ضده في العالم السفلي» من كتاب الموتى، طالباً من الإله أن يرأف بالميت ويدخله ملكوته. وهذا يشبه إلى حد بعيد الطقوس والشعائر الدينية التي يمارسها اليوم كل من رجال الدين المسلمين والمسيحيين على

---

(١) انظر، انتصار الحضارة، ص ٩١، وتطور الفكر والدين في مصر القديمة، ص ص ٨٧- ٨٨.

حد سواء، لأجل راحة نفس الميت. ومن بين ما كان يقوله الكاهن الجنازي في مخاطبته للميت: «إن عظامك لا يعتريها الفناء. إن لحمك لا يعتريه المرض. إن أعضاءك ليست بعيدة عنك» إلخ. لكن هذه الكلمات لم تكن كافية لإعادة الحياة إلى الميت؛ فالجسم الذي لا حراك فيه لا يمكن أن تعاد إليه الحياة وتعاد إليه القدرة على الحركة، إلا من قبل إلّه أو إلهّة يحملن له مشاعر الود، كما فعلت إيزيس مثلاً عندما أعادت الحياة إلى بعلها أوزيريس بعد مصرعه على يد أخيه ست إله الشر. ولهذا يعقب الكاهن مؤكداً بأن آلهة السماء ستبعثه حياً، قائلاً: «إنها تجمع عظامك لأجلك وتوحد أعضاءك لأجلك وتحضر قلبك إلى داخل جسمك لأجلك.. إنك تجد رع واقفاً هناك. إنه يحييك. إنه يمسك ذراعك. إنه يقودك إلى داخل قصر السماء..». وكان غسل الميت يرمز إلى التنظيف البدني، أما تطهيره فكان يرمز إلى التطهير الخلقي ولا سيما بعد تلاوة فصل **الرجل العدل** من كتاب **الموتى**. وكان الاعتقاد السائد هو أن الميت يرحل إلى مكان آخر، إلى ملكوت بعيد مبارك حيث ينتظره كاؤه هناك. **والكاء** ليس إلا عبارة عن شكل ثان أو قرين للإنسان (هذا يشبه ما يسمى بـ القرينة في المعتقد الشعبي الإسلامي) الفرد مطابق له في مظهره المادي الخارجي، يولد بولادته. وكانت حياة الإثنين مرتبطة ارتباطاً وثيقاً. وهذا ما يدعونا إلى التساؤل فيما إذا كان **الكاء** هو أحد عناصر الشخصية الإنسانية، لا سيما وأن بقاء الكاء حياً متوقف على بقاء جسم الميت سليمًا؟ الواقع أنه لا شيء واضح بهذا الصدد. فبعض النصوص تشير إلى أن الكاء ليس شيئاً آخر سوى القلب أو الضمير، أو الإله الذي يسكن داخل الإنسان ويراقب تصرفاته ويدين الأفعال الشريرة منها. (لاحظ بأن الإسلام يقرر بأن لكل إنسان ملاكين حارسين أحدهما يسمى رقيب، والآخر عتيد، مهمتهما هي تسجيل كل ما يقوم به الإنسان من أعمال وتصرفات). فمن جملة الأقوال التي كان الميت يخاطب بها قلبه قبل البدء أو الشروع في محاكمته، وقبل الإتيان بقلبه لإخضاعه لموازين رع، ومعرفة إن كان إنساناً صالحاً أو طالحاً: «أيا قلبي.. إنك كائي الذي يوجد في جسمي». وهنالك نصوص أخرى تشير إلى أن الكاء أو الكا ليس سوى ملاك حارس أعلى، ينتظر رفيقه الدنيوي لدى مغادرته للعالم الأرضي، لمساعدته في حياته الآخرة. أما من حيث العلاقة بينهما، فقد كان الكا أعلى علواً واضحاً من رفيقه الدنيوي. وهو يعاون أو يساعد المتوفى على التحدث إلى الإله الأكبر رع؛ ويؤمن المؤونة اللازمة لحياته، فيأكلان سوية ويجلسان سوية، ويحمي

الميت من كل سوء قد يتعرض له من أعدائه الموتى. وبالرغم من ارتباط الإنسان المتوفى بكائه، فقد كان هنالك خوف من أن يفشل الكاء في التعرف على قرينه. وعلى ذلك فقد كان الرجل يتسلم رداءً خاصاً به حتى لا يخطئه كاؤه فيحسبه عدواً وقد «يذبحه». ومن جملة التراتيل التي كان المصريون يودعون بها موتاهم «ما أجمل الحال في عشرة كائك». وكان الكاهن الذي يقوم على خدمة الميت يدعى لهذا السبب خادم الكاء أيضاً. وبينما نرى أن علاقة الكاء بشبيهه المتوفى واضحة إلى حد ما في الآخرة، حيث يعيشان حياة مشتركة، فإنها لا تبدو كذلك في حالة الحياة الدنيا. .

وكان كل شخص (حتى الملك نفسه في فترة لاحقة في عهد الدولة الحديثة) معرضاً لمقاضاة الدينونة. وهذا يعني أن الميت كان يمثل أمام محكمة **أوزريس** أو رع التي تتألف من الإله الأكبر أوزريس أو رع إلى جانب اثنين وأربعين إلهاً آخرين يمثلون أقاليم مصر الإدارية، يجلسون معه في الردهة المعدة لمحاكمة الميت. بحيث أن المتوفى الذي ينتسب إلى أي إقليم كان. . يكون معروفاً بالتمام من قبل إله ذلك الإقليم على الأقل. وبذلك لا يمكن للمتوفى الكذب، أو النجاة في الآخرة، إلا إذا كان شخصاً حسن السلوك والسيرة[1]. ولهذا يبدأ الميت بتوجيه الكلام إلى الإله الأكبر وسائر الآلهة قائلاً: «التحية لك يا سيد الحق. لقد أتيت إليك يا سيدي وأوصلت إلى هنا لكي أرى جمالك. إني أعرف اسمك وأعرف أسماء الإثنين وأربعين إلهاً الذين يوجدون معك في ردهة الحق. .». وبعد أن يعلن الميت معرفته التامة بالإله الأكبر وباسمه وأسماء الآلهة الآخرين (من الجدير بالذكر أن معرفة الأئمة الإثني عشرية من قبل الميت هي ضرورية لنجاته في المعتقد الإسلامي الشيعي الإثني عشري) يبدأ بمخاطبة كل إله على حده معلناً براءته من أية خطيئة أو جريرة ، سواء كانت تتعلق بسوء الأخلاق الاجتماعية أو إهمال القوانين المرعية والقواعد الإلهية. . فهو يقول مثلاً : «انظر! إني أحضر إليك وأحمل إليك الإستقامة وأبغض الخطيئة لأجلك. لم أرتكب أية خطيئة ضد الناس. لم أفعل ذلك الذي يمقته الإله. لم أبلغ السوء عن خادم إلى سيده. لم أسبب بكاء لأحد. لم أكن طماعاً. لم يلتهم قلبي الحسد. لم يكن صوتي أعلى مما يجب. لم أختلس السمع (لاحظ الآية القرانية ﴿ ولا

(١) انظر، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ص ص ٨٩- ٩٧، ١٥٦، ٤٠٤- ٤١٢

تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً. . ﴾[١]. لم أستكبر. لم أشتم الملك. لم أجدف على الإله. لم أشتم الإله. لم أسرق أوقاف المعبد. لم أسلب. لم أثر الصراع. لم أنطق بالأكاذيب. لم أصطنع الكذب مكـان الحق. لم أصم أذني عن الكلمات الصادقة. لم يكن قلبي متسرعاً. لم استول على ملكي الخاص. لم أسرق الناس قط. لم أعذب الأرملة. لم أكذب في المحكمة. لم أكن ذا نيّة سيئة. لم أرتكب محرماً. لم أجبر العَمَلَة على أكثر ما عليهم كل يوم. لم أكن مهملاً ولا بطالاً. لم أسكر. لم أرتكب الزنى مع امرأة. لم أرتكب تنجيس الذات. لم أجوع أبداً أحداً. لم أقتل ولا دفعت أحداً إلى القتل. لم أربح ربحاً حراماً. لم أخدع أحداً ببيعه حليباً مزيفاً. لم أتعد على أرض أحد ولم أضع سداً للماء الجاري. ولا قطعت الماء عن قناة. (هذا يشبه القاعدة الإسلامية القائلة: قطع الأرزاق من قطع الأعناق). لم أغش في كيل الحبوب ولا تلاعبت بالميزان. لم أنزع الحليب عن فم الأطفال. لقد فعلت ذاك الذي يرضى عنه الإله. . . أنا طاهر. أنا طاهر. أنا طاهر. فيا أيها القضاة دعوني آتي إليكم في هذا اليوم، يوم الدينونة الأخيرة. أنا المتوفى الذي أطعم الجوعان وسقى العطشان وكسا العريان. . التحية لكم أيها الآلهة. إني أعرفكم. إني أعرف أسماءكم. لا تبلغوا السوء عني لهذا الإله العظيم الذي تتبعونه لأني فعلت الحق والاستقامة في أرض مصر. لقد قدمت القرابين الإلهية لأجل الآلهة، وقرابين الطعام لأجل الموتى. أنقذوني. أحموني. لا تضعوا أية شكوى ضدي أمام الإله العظيم لأني شخص طاهر الفم وطاهر اليدين الذي كان يقول له الذين يرونه: مرحباً مرحباً. . »[٢]. وبعد ذلك تشرع المحكمة في التهيؤ لإصدار الحكم. فنرى أوزريس جالساً على عرشه في طرف الردهة التي تجري فيها المحاكمة، وقد وقفت إلى خلفه إزيس. وفي محاذاة جانب من الردهة يصطف التاسوع الإلهي (أو تاسوع هليوبوليس برئاسة إله الشمس) الذي من مهامه إصدار الحكم. وفي الوسط تقوم الموازين (موازين أوزريس أو رع فيما بعد) التي يوزن بها الحق، والتي يقوم على إدارتها أنوبيس الإله الجنازي، الذي يقف وراءه الكاتب تحوت، الذي يرأس عملية الوزن وفي يده القلم ولوح الكتابة حتى يسجل النتيجة. ويقف خلف تحوت ماردة غريبة الشكل يطلق عليها إسم الملتهمة؛ لها رأس تمساح

(١) الحجرات ١٢

(٢) أنظر، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ص ص ٤٠٥- ٤٠٧.

ومقدمة أسد ومؤخرة فرس نهر، تنتظر التهام الروح الشريرة. ثم يطلب قلب الميت لإخضاعه للموازين، فيوضع في كفة من الميزان، وفي الكفة الأخرى توضع ريشة ترمز إلى الحق والعدل والإستقامة. وفي اللحظة العصبية التي تتخذ فيها جميع الترتيبات للإتيان بقلب الميت، يخاطب صاحب القلب قلبه، قائلاً: «أيا قلبي الذي ينتمي إلى كياني. لا تقم ضدي كشاهد. لا تعارضني في المجلس (مجلس القضاء). لا تكن معادياً لي أمام سيد الموازين. إنك كائي الذي يوجد في جسمي. لا ترضى أن يكون لاسمي رائحة سيئة لدى المحكمة..». ثم يرى التاسوع الإلهي (الآلهة التسعة) فيما إذا كان مذنباً أو لا، ويعلنون حكمهم بذلك بعد الاستماع إلى إفادة الكاتب تحوت عن عملية الوزن. فإذا كان رجلاً صالحاً قدم له الخبز والجعة، ثم قدم إلى حضرة الإله الأكبر أوزريس أورع الذي يركع المتوفى أمامه قبل أن يدخله في عداد القائمين في ملكوته.. ومما لا شك فيه أن المحاكمة الأوزيرية وقد صورت على هذا النحو من التصوير الوصفي، وحيث كان للقلب أو الضمير الدور البارز والحاسم في عملية تبرئة الميت أمام الإله الأكبر أو عدم تبرئته، على اعتبار أنه بمثابة الإله الساكن في أعماق كل إنسان، كان لها شأن عظيم في إذاعة الاعتقاد بالمسؤولية الخلقية فيما يلي القبر، وأوجدت شيوعاً عاماً عن القيمة البالغة للفضائل الخلقية التي تتمثل في الإستقامة والحق والعدل، والتي بها يصبح الفرد مقبولاً لدى الإله أوزريس أو رع، وذلك بالرغم من جميع الوسائل الملتوية الممقوتة التي كان يروج لها ويلجأ إليها الكهنة المتشوقون إلى الكسب الرخيص عند الموت، وذلك بتلاوة بعض الفصول الدينية وإقامة بعض الطقوس والشعائر التي توهم بأنها هي التي تنجي الميت من كل ما اقترفه من ذنوب وأخطاء وآثام. (لاحظ الآية القرآنية ﴿ ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾).

لذا يمكن القول، إن فكرة **اعرف نفسك** السقراطية، فضلاً عن فكرة محاسبة **الضمير** الرواقية عند اليونان، ورسم الروح على هيئة طائر (حمامة) والذي نرى له أثراً في جزيرة كريت، هي ذات أصول مصرية. ولعل فكرة المحاسبة الأخروية المصرية ترجع إلى فكرة الإيمان بوجود الإآله داخل كل إنسان، متمثلاً في سلطان القلب أو الضمير الذي يراقب سلوك الإنسان وتصرفاته، ويكون عليه رقيباً وشاهداً ونذيراً وقاضياً.

ومع بداية حكم أخناتون الذي يعتبر «أول زعيم عقلي في التاريخ» وثورته

التوحيدية، نرى أن المحكمة الأوزيرية التي تتألف من طائفة الآلهة وأنصاف الآلهة، (الشياطين) والتي ورد وصفها في كتاب الموتى، قد انتهت إلى الأبد لتحل محلها محاكمة بسيطة أمام إله واحد عادل رحيم غفور، لا يقبل الرشوة المرفوعة إليه من قبل الكهنة عبر التراتيل وتلاوة الأدعية وممارسة الطقوس والشعائر المختلفة. وأصبح من الحماقة الإعتقاد بأن صاحب الثروة أو الجاه يمكنه اكتساب السعادة والحياة الآخرة عن طريق المال أو الجاه، حتى ولو كان الملك فرعون نفسه[1].

ثم سادت الفكر المصري (في عصر الدولة الوسطى من سنة ٢١٦٠ ـ ١٧٨٨ ق. م) نظرة شكية تشاؤمية وحسية. (لعل المصريين هم أول من عرف التشكك والإرتياب في حقل الدين والمعرفة؛ وقد يكون السوفسطائيون الأوائل ـ أي اليونانيون ـ استفادوا منهم هذا التشكك والإرتياب). فقد بدأ بعض المفكرين والناس يتطلعون إلى قبور الأسلاف، ويتأملون في جبانات الأهرام التي أخذت بعض جدرانها تتداعى بفعل وطأة السنين، فلم يجدوا أي خير أو منفعة في التفكير في الموت أو التأمل فيما يصيب الإنسان بعد الموت. ولهذا لم يعد يأبهوا أو يهتموا بالمحاكمة الأخروية بعد الموت، ورأوا أن الخير كل الخير للإنسان، هو أن يترك اسمًا طيباً وذكراً حسناً في عقول أولئك الذين يبقون أو يأتون بعده. وإذن فالإسم الطيب إلى جانب العيشة الهنيئة يلخصان تعاليم المتشككين الذين نبذوا معتقدات السلف في المحاكمة الأخروية. وعلى ذلك لم يعد لمبدأ الإلتزام بحياة خلقية كما يفرضها الإله الأكبر الذي ستجيء دينونته بعد الموت والمنافع التي تنتج عن إتمام المتوفى لواجباته الدينية والأخلاقية أي دور أو أثر فعال على العقول. وقد عبر الشكاكون عن أفكارهم بصور شعرية وغنائية مختلفة، منها:

شاهدوا أمكنتهم
لقد هدمت حيطانها
لا توجد بعد أمكنتها
كأنها لم تكن أبداً
لا يأتي أحد من هناك
حتى يخبرنا عن حالهم

(١) المرجع السابق، ص ص، ٤٠٠- ٤٠١، ٤١٠، ٤١٣، ٤٥٣، ٤٧٤، ٤٧٨

حتى يخبرنا عن حظوظهم
حتى يدخل السكينة إلى قلوبنا
إلى أن نرحل نحن أيضاً
إلى المكان الذي ذهبوا إليه

* * *

شدد عزيمة قلبك على النسيان
إجعله ممتعاً لك أن تتبع هواك
وأنت عائش
زد كثيراً مباهجك
ولا تدع للتراخي سبيلاً إلى قلبك
اتبع هواك وما هو صالح لك
كيف أمورك في الدنيا
وفق أوامر قلبك
إلى أن يحل يوم النواح عليك
عندما لا يسمع ساكن القبر نواحهم

* * *

إحتفل باليوم البهيج
لا تكن متعباً فيه
هاكم: لا يأخذ إنسان سلعه معه
بلى، لا يعود أحد مرة ثانية
ذاك الذي ذهب هناك..

* * *

وفي هذا الصدد يقول جيمس هنري برستيد في كتابه، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، «والتشكك معناه.. تقليب وجوه الفكر فيما كان حتى ذلك الحين موضع قبول دون تفكير؛ إنه الإعتراف الواعي بالقدرة الشخصية على الاعتقاد أو عدم الاعتقاد، وفي هذا خطوة واضحة إلى الأمام في تطور الوعي الذاتي والإبتكار الشخصي. إنه فقط الشعب الذي وصل إلى مدنية ناضجة هو الذي يقوم فيه التشكك. إنه لا يوجد أبد في أحوال بدائية..»[١].

---

(١) ص ٢٥٨

ولكن لنفرض أن الإسم الطيب قد ضاع دون ذنب وبغير وجه حق، وفرص المتعة الذاتية قد أبعدها المرض وسوء الطالع، فما هو رد المتشكك يا ترى؟ هنالك وثيقة تصور شخصاً يائساً، تسمى بـ «**ديالوج كاره البشر مع روحه**»، والأصح أن تسمى بـ **مونولوج كاره البشر مع روحه أيضاً**، يرد قائلاً، بعد أن نصحته روحه بالموت حرقاً، وفزع من هذه النهاية المروعة: لا بد أن يعيش المرء مستغرقاً في نسيان الحزن والقضاء عليه كلياً بالأخذ بأسباب المسرات. «لنأكل ونشرب ونفرح لأننا غداً سنموت». إنه من الخير للناس أن يستمتعوا بالحياة وأن ينسوا الهم والأحزان.. ولكننا إذا ساء لنا هذا المتشكك الذي لا ينظر إلى الحياة إلا نظرة حسية، وهل الحياة ممكنة كما يراها، وهو يدعي أنها تعج بالشرور والمفاسد، فلا أخ فيها ولا صديق ولا عادل ولا محب..؟ هنا نلاحظ الإرتداد المنطقي عن أي أمل ولو كان خافتاً في أن تكون الحياة ممكنة، إلى الإعتقاد بأن الموت هو وحده العلاج في هذه الدنيا، وهو شيء جميل مرغوب، لأنه الفكاك الوحيد من الشقاء الذي يرتع فيه الإنسان والذي وقع في براثنه دون استطاعته الإفلات منه. (هذا شبيه إلى حد ما.. بالمعتقد الشعبي الإسلامي الذي يقول: من خلق علق). مع الملاحظة بأن هذا ليس تأملاً رفيعاً في مزايا الموت من قبل المتشكك، كما نلاحظ ذلك بعد ألف وخمسماية سنة ق. م عند سقراط. على اعتبار أن محبة الموت لا تتضمن أية فكرة عن قانون أعلى أو إله ما.. وإنما توصل المتشكك إليها، وهي لا شك نتيجة متشائمة وحل مأساوي، عن طريق الرؤية الذاتية المستندة إلى أحداث العالم الخارجي الحسية، وبعد إعماله النظر في أحوال الدنيا وفساد الناس من الوجهة الحسية أو العملية الخالصة:

إن الناس لا شيء. الواحد غني والآخر فقير
(ومن) كان غنياً في السنة الماضية يكون شريداً في هذه السنة
إن مجرى المياه في السنة الماضية هو في موضع آخر هذه السنة

* * *

لمن أتحدث اليوم؟
إن الإخوة إخوة سوء
وأصدقاء هذا الزمن ليسوا على حب
إن القلوب تتلصص

إن الرجل الوادع يفنى
إن ذا الوجه المسالم تعس
إن الطيب يغض النظر عنه في كل مكان
إن السرقة تمارس
وكل رجل يأخذ عنوة سلع جاره
إن ذاك الذي لم يكن لديه زوج من الثيران هو (الآن) صاحب قطيع
إن ذاك الذي لم يكن لديه حنطة هو (الآن) صاحب مخازن غلال
إن صاحب الثروة (الآن) يمضي الليل جوعان
وذاك الذي اعتاد أن يتسول لنفسه ثمالاته هو الآن صاحب كؤوس (فياضة)
إن أصحاب الحلل أصبحوا (الآن) في أسمال
وذاك الذي لم يكن ينسج لنفسه هو (الآن) مالك التيل الرقيق
الرجال قلة، وذاك الذي يطمر زميله في الأرض، موجود في كل مكان

* * *

إن الأرض لأولئك الذين يرتكبون الإثم
لا يوجد أخيار
يوجد نضوب في الأوفياء
لا يوجد أحد هنا له قلب راض
إن الرجل يذبح بجوار أخيه فيما هو يهجره لينقذ أعضاءه
إن العنف في كل مكان
إن الدم في كل مكان
لا يوجد انعدام في الموت
الأرض كلها في اضطراب عظيم
لا يوجد أحد خالياً من السوء
كل الناس على السواء يفعلونه
إن القلوب يستولي عليها الحزن
ذاك الذي يصدر الأوامر مثل ذاك الذي تصدر إليه الأوامر
إن الناس يستيقظون له في الصباح كل يوم
ولكن القلوب لا تدفعه بعيداً

لا يوجد أحد بلغ منه الغضب بحيث يتكلم
إن مرضي طويل وثقيل
إن الرجل الفقير ليست لديه قوة لينقذ نفسه من ذاك الذي هو أقوى منه
إن نقد النطق يسبب العداوة
القلب لا يتقبل الصدق
إن كل ما يرغبه الإنسان هو نطقته هو

* * *

لمن أتحدث اليوم
لقد ثقلت علي التعاسة
دون شخص ذي وفاء
إن الشر يضرب في الأرض
وليس له نهاية..

* * *

وإذن فلا يبقى للإنسان بعد الخيبة في الأمل بالحياة حياة هانئة سعيدة سوى الموت الذي يشفي من كافة شرور وآلام ومفاسد هذا العالم، التي هي أشبه ما تكون بمرض عضال مزمن طويل.

الموت فكاك سعيد..
الموت أمامي اليوم
مثل شفاء رجل مريض
مثل الذهاب إلى حديقة بعد المرض
مثل رائحة زهور اللوطس
مثل الجلوس على شاطىء الخمر
مثل مجرى الغدير في فيضه
مثل عودة رجل من مركب الحرب إلى بيته
مثل رجل يشتاق لرؤية بنيه
عندما يكون قد أمضى أعواماً عديدة في الأسر

* * *

ولا يقف المتشكك عند هذا الحد الذي يجعل من الحياة وجهاً أسود قاتماً ويجعل من الموت الخلاص الوحيد للإنسان، وإنما يتابع قوله ملحّاً على أن الحياة لا تستحق الحياة، وأنه خير للمرء أن يسارع بالذهاب منها طواعية بإرادته الحرة وعن قناعة تامة: «ها أنذا وحيد فلا أخ ولا صديق. وقد امتلأ الناس طمعاً وجشعاً وبات الرجل يحتال على أخيه ويغتال متاع جاره. وقد اختفى الصديق الذي يمكن للمرء في ساعة الضيق أن يعتمد عليه. وقد أصبح الرجل يذبح أخاه من أمه وإذا رأى غريباً يذبح أخاه تركه ولاذ بالفرار لينجو بنفسه. ومن زرع أصبح محروماً مما زرع ومن لم يزرع امتلأت مخازنه بما لم يزرع. وإذا مر سائح طلع اللصوص عليه وسلبوه ما يحمل ثم ضربوه وذبحوه. ومن كان لصاً أصبح صاحب ثروة. أما الشريف فقد نهبه الناهبون فأصبح فقيراً. وفي الحق لقد مات السرور ولم يعد في الأرض إلا الأنين والعويل. وأصبح الرجل يقول ليتني مت والطفل يقول ليتني لم أولد. والجواري أصبحن يسرن متحليات بالذهب والفضة والياقوت، أما ربات الخدور وسيدات البيوت الرفيعة فيسرن خاليات خاويات البطون حتى من الطعام ولا تستر أجسادهن سوى خرق مهلهلة وأسمال بالية. لذلك فإنني مثقل بالشقاء لأنني وحيد بغير أصدقاء. وقد أصبح الموت أمام ناظري بمثابة الشفاء بالنسبة للمريض والهواء الطلق بالنسبة لمن قضى سنوات طويلة في السجن. وإنني لأشتاق إليه اشتياق الرجل إلى رؤية بيته بعد أن أمضى أعواماً عديدة في الأسر (أبوور، نفروهو.. إلخ..)[1]. وهذا بالطبع يذكرنا بموقف بعض الفلاسفة اليونانيين المتشائمين من الحياة والداعين إلى الخلاص منها عن طريق الإنتحار الإرادي.

٢ ـ الأخلاق عند المصريين

لقد شيد المصريون صرحاً من المدنية المادية يظهر أن الزمن يعجز عن محوه محواً تاماً. أما الأخلاق فهي وجه آخر من الحياة الذي لا يدرك باللمس. وقد أسهم المصريون في الفكر الإجتماعي الأخلاقي بتلك التعاليم العملية الواقعية التي وردت على السنة كهنتهم وحكمائهم، مثل تعاليم **فتاح حوتب** (٢٥٠٠ق.م) وتعاليم **كاجمني** وتعاليم **امنحعت** (١٣٠٠ق.م) وتعاليم **ميركاري** في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. وقد دلت الدراسات المقارنة التي قام بها بعض الباحثين

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٥٧ـ ٢٨٦، ٢٩٥ـ ٢٩٦.

على وجود تأثير للنظم الأخلاقية المصرية على الأفكار الدينية اليهودية. حتى أن بعض الباحثين قد أجرى مقارنة بين كتاب **حكم سليمان** وتعاليم **امنحعب** (أمنحعت) ووجد أن كثيراً من الحكم قد نقل نصاً وروحاً من تعاليم أمنحعب، مثل:«**إياك أن تسرق الفقير أو أن تظلم معذباً. لا تتعب نفسك وراء الثروة، فإذا حصلت على سلع مسروقة فإنها لن تستمر معك طيلة ليل كامل حتى تكون قد خلقت لنفسها أجنحة كالاوز وطارت إلى السماء. (هذا يشبه المعتقد الشعبي الإسلامي القائل: رزق الحلال لا يدوم فكيف بالحرام). لا تكن صريحاً في كلامك مع كل الناس ولا تقلل من هيبتك أمامهم بسبب ذلك. لا تزل علامات الحدود من الحقول، ولا تتعدى على حدود أرملة. أصغ إلى ما يقال لك وإسمعه جيداً ثم أمنحه قلبك لكي تفسره**».

والأخلاق المصرية تتمثل كما قلنا بمجموعة القواعد العملية التي تعبر عن الواقع الإنساني وتلحظه بصورة تفصيلية ودقيقة، بحيث أن المتحلي أو العامل بها يضمن لنفسه حياة مليئة بالسلامة والسعادة. وعلى هذا فإذا كان الحديث عن الأخلاق يعني الحديث عن المثل العليا كما هو الحال عند أفلاطون مثلاً، فالواقع أن المصريين لم يخوضوا في ذلك خوض أفلاطون وإنما استندوا إلى المثل العليا، كالعدالة والحق والخير والإستقامة والجمال والقبح إلخ.. كمسلمات بديهية، للحديث عن الجزئيات، أي عن العادل والظالم والخير والشرير والمستقيم والفاسد والفقير والجميل والقبيح إلخ.. وإذن فإن المصريين لم يعنوا بالبحث في الكليات أو الماهيات المجردة، وإنما عنوا بالبحث في الجزء والواقع.. (مع ذلك فنحن نرى كما سنبين لاحقاً، أن الحديث عما يسمى بـ «المثل العليا النظرية» كالخير والحق والعدل والصدق والإستقامة والجمال إلخ.. قد لقي طريقه إلى النور والواقع، وذلك لأول مرة مع المصريين القدامى). وإذا رأى البعض أن الحديث عن المثل العليا هو حديث لا يتعدى الإطار النظري، ولا يمكن أن يتعداه إلى الواقع العملي، فالجواب على ذلك، أن الحديث الدائم باستمرار عن مثل كذلك تتصف بهذه الصفة، هو إذن حديث أجوف لا معنى له. وبنظرنا إن الأخلاق السائدة في بلد ما، إنما هي تعبر في الحقيقة عن المثل العليا التي يدين بها شعب ذلك البلد. وما دام الاعتقاد أن عالم المثل العليا هو عالم النظر وعالم الأخلاق هو عالم الواقع، فذلك يعني المفارقة والمفاصلة الحاسمة ما بين المثل النظرية والأخلاق العملية. وعلى

هذا الأساس ينبغي استبعاد الحديث عن كل ما يتعلق بعالم المثل عندما نتحدث عن ما يسمى بـ الأخلاق. وفي هذا الصدد يقول جيمس هنري برستيد «إن مصر قد اتخذت منذ ألف وخمسمائة سنة خلت هذه المثل العليا وحاولت أن **تجعله حقيقة واقعة**. . إن أمثال هذه المبادىء لو كان نطق بها كمبادىء معنوية لكانت اجتذبت اليسير من الإنتباه ولكان لها تأثير قليل، أو لا تأثير على الإطلاق. إن المصري. . كان دائمًا يفكر في تعابير جامدة وفي صور ذات شكل. لم يكن يفكر في سرقة ولكن في سارق وليس في الحب ولكن في المحب، وليس في الفقر ولكن في الرجل الفقير. وهو لا يرى فساداً إجتماعياً ولكن مجتمعاً فاسداً. وعلى هذا كان كاره البشر هو الرجل الذي وجدت فيه عدم العدالة الإجتماعية تعبيراً لها في صورة روح، رجل استبد به اليأس، يخبر عن يأسه وأسبابه. . »[1].

ومن مجموعة القواعد والنصائح الخلقية العملية المصرية، تلك التي كتبها الحكيم المفكر آني، إلى ابنه خنس **حوتب** والتي يوصيه فيها بعدم تناول الآخرين بالنقد، وبالسكوت بدلاً من ذلك، لأن السلامة والسعادة كثيراً ما تكون بصمت اللسان، ولأن كلمة خاطئة يتفوه بها اللسان قد يكون فيها هلاك الإنسان؛ وباحترام الآخرين ولا سيما المتقدمين في السن؛ وبمساعدة الفقراء والمحتاجين لأن النعمة لا تدوم، ولأن الموت هو نهاية المطاف، وصاحب القلب القاسي لن ينال عطف الإله في الآخرة. «كن صامتاً لتكون سعيداً. ولا تفضي بما في قلبك لرجل فإن كلمة خاطئة تخرج من فيك إذا أذاعها من سمعها قد يكون فيها هلاكك. ولا تكن ممن يحبون الخوض في الحديث عن الناس. ولا تقل من الكلام إلا الطيب. ولا تجلس إذا كان من هو أكبر منك في السن واقفاً. ولا تدخل بيتاً بدون إذن صاحبه. وامنح المحروم والبائس من خبزك لأن النعمة لا تدوم. لتكن لك زوجة وأنت شاب حتى ترزق ابناً وأنت صغير فتراه رجلاً حين يكبر. تعبد بقلب عامر بالحب يستجب المعبود دعاءك. (في الحديث الشريف: عبدي أطعني تكن مثلِي، تقل للشيء كن، فيكون). ليكن منظر حفرة القبر أمام ناظريك دائمًا. لا تتناول طعاماً وأنت ترى غيرك يقاسي من الجوع فلا تمد له يدك بالطعام. . ».

ومن مجموعة التعاليم التي نادى بها المفكر **كاجمني** أحد وزراء الأسرة الثانية

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٣٩

عشرة، «كن متواضعاً صادقاً في قولك لأن المتواضع ينجح والصادق في قوله يمدح. وكن حريصاً حذراً مع كل الناس حتى مع نفسك لأن الإنسان لا يدري ما تخبئه له الأقدار. أما من يحيد عن سواء السبيل فجزاؤه الموت. وترفع عن الصغائر وكن قنوعاً. وإذا جلست إلى المائدة مع آخرين فلا تقبل على الطعام في نهم ولو كان شهياً لأن من العار أن يكون الإنسان شرهاً؛ فإن قدحاً من الماء يروي الغلة؛ والقليل يغني عن الكثير..».

والحقيقة أن الأخلاق قد تمثلت في البداية بالمحافظة على العادات والتقاليد والأواصر الأسرية، كالبر بالوالدين ومساعدة الإخوة والأخوات والإحسان إلى ذوي القرابة. فعلى قبر أحد الأشراف (٢٧٠٠ ق.م) نلحظ الأقوال التالية: «كنت إنساناً محبوباً من والده ممدوحاً من والدته حسن السلوك مع أخيه ودوداً لأخته». وعلى قبر آخر نقرأ: «لقد كنت شخصاً يحبه أبوه وتمدحه أمه، شخصاً يحبه كل إخوته. كنت أعطي الخبز للجائع والملابس للعاري، وأعبر بمن لا قارب له.. لقد كنت شخصاً أقول الأشياء الطيبة وأردد ما كان محبوباً. ما تحدثت أبداً بأي سوء لصاحب سلطان ضد أي شخص..». وكان البر بالوالدين من أهم الفضائل الخلقية في عصر الأهرام. فالنقوش المختلفة على المقابر الضخمة تبين أن هذه من صنع الأبناء البررة لآبائهم المتوفين. حتى أن هذه النقوش تحدثنا عن ابن تفرد عن غيره من الأبناء في بر والده؛ فقد أوصى بأن يدفن مع أبيه الذي سبقه إلى الموت حتى يضمهما قبر واحد، وليس ذلك نتيجة عدم قدرته على بناء قبر له مستقل، وإنما لكي يكون على مقربة من والده ويتمكن من رؤيته. «عملت على أنه يجب أن أدفن في نفس القبر. حتى أكون معه في نفس الموضع، ليس.. لأني لم أكن في موقف يمكنني من صنع قبر ثان، ولكن فعلت هذا حتى يتيسر لي أن أراه كل يوم، حتى يمكنني أن أكون معه في نفس المكان». كما أن معاملة المرأة برفق كانت من الأمور الواجبة. وتصور لنا الرسوم على الجدران في جبانه منف، العلاقات الأسرية المرحة المنطوية على الود والمحبة بين الزوج والزوجة والأولاد. ونصائح فتاح حوتب (وزير الملك إسيسي من ملوك الأسرة الخامسة) تشدد على وجوب محبة الزوج لزوجته، معرفاً الحب «بأنه الحب الذي يجب أن يكون» داعياً إلى معاملتها معاملة حسنة وتأمين كافة احتياجاتها الحياتية. «أشبع جوفها واستر ظهرها واجعل قلبها فرحاً ما دمت حياً، فهي حقل مثمر لك». كما تشدد على وجوب التواضع في مجال المعرفة. لأن العلم بحر لا حد ولا نهاية له؛ وبوجوب اتباع طريق الخير لأن الخير حق دائم،

وتجنب طريق الشر لأن الشر عارض زائل لا يدوم وإن عاد بالفائدة أو الثراء العابر على صاحبه. «لا تزه بمعارفك ولا تحسبن نفسك عالماً. خذ نصيحة الجاهل قبل المتعلم لأن حدود العلم لا نهائية. الصدق خير وجزاؤه دائم. وقد تجني من وراء الشر ثراء ولكنه لا يدوم كما يدوم الخير..».

على أن السلوك الحسن الذي كان محصوراً بادىء الأمر في دائرة الأسرة، أخذ نطاقه يتسع حتى صار يشمل الجماعة بأسرها. وقد أصبح يتمثل في البراءة من كل عمل سوء، وفي إعطاء كل ذي حق حقه، وعدم ظلم الآخرين أو الإساءة إليهم، ومساعدة الفقراء والمعوزين. فعلى قاعدة تمثال لأحد الموتى نرى هذه العبارة «لقد طلبت إلى المثّال أن ينحت لي هذا التمثال وقد كان مرتاحاً للأجر الذي دفعته إليه». وعلى قبر أحد الأطباء ـ كبير أطباء الملك ساحورع في منتصف القرن الثامن والعشرين قبل الميلاد ـ نقرأ: «لم أرتكب أي شيء سيء نحو أي شخص». وعلى قبر أحد الأشراف نقرأ العبارة التالية: «أيها الأحياء الذين على الأرض، الذين يمرون بهذا القبر.. إسمحوا بقربان جنازي.. لأني كنت شخصاً يحبه الشعب، لم يوقع على ضرب، أبداً،.. ما أخذت أبداً ملك أي إنسان عنوة، لقد كنت أصنع ما كان يسر به كل الناس». وهذا يعني أن المسؤولية الخلقية في الآخرة قد أصبحت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالسلوك الاجتماعي الحسن. ثم إن الوازع الخلقي لم يبق منحصراً أو بالأحرى مقتصراً على علاقة الفرد بأسرته وجيرانه والمجتمع الذي يعيش فيه فحسب، بل بدأ تأثيره يظهر في واجبات الحكام نحو عامة الشعب ولو أدى تنفيذ تلك الواجبات إلى الإضرار بمصالحهم الخاصة. وما قصة الوزير خيتي الذي ذهب إلى حدّ أنه أصدر حكماً ضد أقاربه ورفض استئنافهم بالرغم من أن الحق إلى جانبهم، حتى لا يقال إنه قد حابى ذوي قرابته، سوى شاهد على ذلك.

وتحتوي متون الأهرام على أدلة قاطعة تشهد على أن قوة **العدالة والحق** كانتا أقوى من سلطان الملك نفسه. فالملك نفسه أو فرعون قد أصبح في النهاية، ومنذ حوالي القرن الخامس عشر قبل الميلاد، عرضة لمقاضاة الدينونة في الآخرة. ونجد في القرن الثامن والعشرين قبل الميلاد، أن أحد ألقاب الملك **وسركاف** الرسمية، كان لقب **مقيم العدالة** (ماعت). والعدالة كانت تعني عدم التفرقة في المعاملة بين الناس وعدم التحيز لشخص ضد آخر، حتى ولو كان معروفاً من قبل الملك نفسه، أو كان حاكماً أو أميراً ألخ.. فالعدالة هي قانون إله الشمس الذي يمقت الجور

والتحيز والتفرقة بين الناس «ويحب الفقير الذي لا عون له أكثر من الغني اللئيم»(١).

ومع أن الحياة الأسرية هي التي هيأت الفرد في بادىء الأمر للشعور بالمسؤولية الخلقية، إلا أن هذه المسؤولية سرعان ما أصبحت في الوقت نفسه موضوعاً للتفكير والبحث. فقد بدأ التأمل في الطبيعة البشرية، فكانت المقارنة بين الرجل العاقل والرجل الأحمق؛ وحصلت الموازنة بين الخير والشر. وكلمة ماعت التي كانت تعني الحق والعدل والصدق والاستقامة في بداية عصر الدولة القديمة، أخذ معناها يتسع تدريجياً حتى صار يعني ليس فقط نقيض الباطل، وإنما نقيض كل الأخطاء الخلقية بعامة؛ كما أصبحت المثال الأعلى للنظام الخلقي للدولة إلى جانب استمرارها كمثال أعلى يترسمه الفرد في سلوكه.

ومن هنا نرى أن فتاح حوتب يفتخر بسيادة ماعت وخلودها، قائلاً: «ما أعظم العدالة فإن قيمتها خالدة وما من أمرىء تعدى عليها إلّا حلّ به العقاب». كما أصبح فرعون يخاطب وزيره الأول حال تعيينه، قائلاً: «لا تنس أن تحكم بالعدل لأن التحيز يعد طغياناً على الإله. عامل من تعرفه معاملة من لا تعرفه والمقرب من الملك كالبعيد عنه. واعلم أن الخوف من الأمير يأتي من إقامته العدل. إحذر ما قد قيل عن الوزير خيتي. واعلم أن ذلك يعد تخطياً للعدالة...»(٢) وبذلك نرى أن سياسة العدالة الاجتماعية صارت هي الأساس الذي يقوم عليه النظام السياسي والاجتماعي المصري. فقد انتهى عهد تلك الأيام التي كان يعتبر فيها سلوك الإنسان الخلقي مرضياً إذا رضي عنه أبوه وأمه وإخوته وأخواته، وجاء العهد الذي يصح أن نسميه عصر «**الضمير الاجتماعي**» الذي ظهر فيه الضمير كقوة اجتماعية موجهة. وعلى ذلك فالتشكك الذي كان يميز رجال العصر الاقطاعي أو الدولة الوسطى إزاء الحياة الآخرة، واليأس والتشاؤم من الحياة الدنيا، قد رحل ليحل محله تيار اجتماعي يدعو إلى إحلال الحق والعدالة الاجتماعية وربطها بالمسؤولية الخلقية. وهكذا نرى أن المثل العليا للأخلاق قد تطورت من الشكل المحسوس، أي من التفكير في السارق نفسه والفقير نفسه والمحب نفسه والعادل نفسه، إلى الشكل المجرد، أي إلى البحث في السرقة والفقر والمحبة والعدالة

---

(١) المرجع نفسه، ص ص ص ٢٤١ - ٢٤٤، ٣٣٧
(٢) المرجع نفسه ص ص، ٢٤٠- ٢٤١

الخ. . . ولكن بدون أن تصبح هذه المثل المجردة غاية للحديث عنها بحد ذاتها، وإنما موجهات إيجابية فعالة للسلوك عند اختلاله. فقد أصبح خطاب الملك إلى وزيره الأول يدور بجملته حول ضرورة تأمين العدالة، لأن الإلّه يقتضي ذلك. فالإلّه الأعظم يمقت الظلم ويقتضي العدل، ويجب العمل وفق ذلك، وليس اتباعاً لأمر الملك فقط حتى ولو أدى ذلك إلى مخالفة أوامر الملك نفسه. كما أن الاعتقاد بالمسؤولية الخلقية في الحياة الآخرة قد تطور عبر الأعصر. فبينما كان في بداية عصر الاهرام (٢٩٨٠ ـ ٢٤٧٥ق.م) يعني مثول المتوفى أمام الإلّه الأكبر أوزريس وذلك استجابة لطلب إنسان قد اخطأ الميت في حقه، والنظر إلى القلب أو العقل على أنه مركز المسؤولية والإرشاد (فتاح حوتب)، نرى بعد ذلك ببضعة قرون ولا سيما في أواخر عصر الدولة الوسطى، أن الشعور بالمسؤولية الخلقية قد تعمق كثيراً وأصبح من الأمور الطبيعية المفهومة. فقد حلت الديانة الشمسية محل الديانة الأوزيرية، وأصبح رع هو إلّه كل شيء وخالق كل شيء والعالم بكل شيء؛ وأصبح الناس يشعرون بمسؤوليتهم إزاءه ليس فقط في الحياة الآخرة وإنما أيضاً في الحياة الدنيا. وبذلك أصبح السلوك وفق مبادىء العدالة الاجتماعية أمراً واجباً. وبظهور الدولة المصرية الحديثة حوالي القرن السادس عشر قبل الميلاد (١٥٨٠ ـ ١١٥٠ق.م) زاد التطور الخلقي لا سيما من ناحية شعور المصري بمسؤوليته الشخصية عن نوع سلوكه وأخلاقه، وصار القلب هو سلطان الإنسان الذي يقرر السلوك الحسن والسلوك الممقوت. على أن هذا الوعي المتقدم بالمسؤولية الخلقية كثيراً ما كان يصطدم باحتيال الكهنة الذين كانوا يشجعون السحر ويروجون لقوته من خلال الادعاء بالقدرة على ضمان سعادة أخروية للميت بغرض التكسب والارتزاق السهل. وكان من جراء ذلك تسمم الحياة الخلقية بهذه الوسائل الخارجية التي كانت غايتها تأمين الفرار من المسؤولية الخلقية. (أنظر كتاب الموتى ومتون الأهرام) والجدير بالذكر أن هذا يذكرنا بفساد الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى، أو بالأحرى بفساد القيمين عليها من رجال الدين، الذين كانوا يروجون بين أوساط الناس عن قدرتهم على تأمين حياة سعيدة في الآخرة وذلك لكل من يدفع مبلغاً معيناً من المال ـ صكوك الغفران ـ وبذلك كانوا يشجعون على السلوك السيء وحتى على الإلحاد من حيث لا يدرون. . .

ومع اخناتون أو أمنحوتب الرابع (١٣٧٥ق.م)، توحدت الآلهة كما توحدت

الامبراطورية المصرية سياسياً. وأصبح هنالك إله واحد عالمي فقط يصطبغ بالصبغة الروحية الخالصة، هو الإله آتون (الذي يتمثل أو بالأحرى يشبه قرص الشمس من حيث سطوعه) الخالق لكل شيء والمميز بين الناس في لغاتهم وألوانهم ومواطنهم. وزال من الديانة الأخناتونية كل ما يتعلق بالديانة الأوزيرية. ونبذت الأساطير والطقوس والشعائر والعوامل السحرية كما وردت في كتاب **الموتى**. ولم يعد الملك يصور كشخص مقدس لا يشوبه أي مظهر من مظاهر البشرية أو جهات الضعف الإنسانية، وإنما أصبح يصور مثل غيره جالساً على كرسيه ويده فوق ظهر كرسيه أو في حجر ابنته الصغرى إلخ... «(ولم يعد) يخفي فرعون عواطفه السارة والمحزنة على السواء... إذ يأخذ أطفاله بين أحضانه ويرفعهم بين يديه ليقبلهم. فإذا ماتت إحدى صغيراته، يهده الحزن هدّاً ويبكيها كما يبكي سائر الناس موتاهم، ثم يشارك زوجه في وداعها الوداع الأخير. بل يسجل فرعون حبه لزوجته وبناته فيقسم بحبهم ولا يلق بالاً في هذا الشأن لأبهة الملك ووقار السلطان وجلال الربوبية التي يضفيها القوم على (شخصه)...»[1]. وهذا معناه أن الديانة الأخناتونية الموحدة قد طرحت التقاليد بغير تردد في سبيل تأسيس عالم من القيم والأشياء على حقيقتها الفطرية الصحيحة. ولم يقصر أخناتون فضيلة الصدق على السلوك الشخصي فحسب بل أدخله كذلك في ميدان الفن والأدب. وإذا كنا لم نسمع عن حساب الآخرة في مقابر **تل العمارنة** أو في مدينة أخيتاتون (ـ افق آتون ـ أفق قرص الشمس ـ في تل العمارنة الواقعة في محافظة أسيوط اليوم) عاصمة ملك أخناتون، فمن الواضح أن ذلك يرجع إلى نبذ الآلهة وأنصاف الآلهة وعلى رأسهم أوزريس، ممّن كانوا يؤلفون هيئة المحكمة في حساب الآخرة بشكلها الموضح في كتاب الموتى. «إن أعمق مصادر القوة في هذه الثورة الرائعة (أي ثورة أخناتون التوحيدية) كانت توجد في هذا الرجوع للطبيعة... إن علاقات الملك بأسرته... مثال بطرح قيود التقاليد دون تردد في محاولة توطيد أسس عالم من الأشياء كما هي، في وضع طبيعي سليم...»[2]. وقد أدت حركة أخناتون فيما بعد في الألف الثاني والثالث عشر قبل الميلاد، إلى روح تعبدية وشعور شخصي فياض بالقدرة على الاتصال الذاتي بالآله والقدرة على مناجاته نتيجة للثقة في عناية إله الشمس بكل المخلوقات، حتى بأقل

---

(١) انظر، أخناتون ص ص ٧٦ـ ٧٧

(٢) تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ص ص ٤٤٨، ٤٥٠

مخلوقاته شأناً. وكان التدين الانفرادي الذاتي، وصارت العدالة الاجتماعية حقاً يطالب به كل فقير وكل مظلوم، وأصبح دور الضمير بارزاً تتم فيه التوبة الصحيحة، لأنه قد أصبح صوت الإله في الإنسان، وذلك ما لم يحدث من قبل مطلقاً. ولذلك لم يعد من الممكن للمذنب أو المخطىء أن ينكر خطيئته أمام الإله الذي يعلم كل شيء. (هذا يشبه ما يذهب إليه الإسلام من حيث اعتباره الضمير مكاناً للتوبة، والصوت الذي يدين سلوك الإنسان السيء)[1]. يقول جيمس هنري برستيد: «إن دين مصر وصل إلى أعظم صوره نبلاً ورفعة... وفي الأخلاق وفي وجهتهم نحو الحياة استمر الحكماء (المصريون) على المحافظة على روح نظرة سليمة لأرفع المثل العليا العملية... لقد كان يجب المحافظة على الذكر الحسن.. (وتجنب) السكر والمعيشة المنحلة... (وكانوا يرون) أنه من الحماقة الاعتماد على الثروة الموروثة (لاكتساب) السعادة...»[2].

٣- النظام السياسي عند المصريين

يرفض بعض الباحثين الاعتراف بوجود فكر سياسي شرقي بعامة وبالتالي وجود فكر سياسي مصري جدير بالدراسة. وهم يذهبون لتأييد وجهة نظرهم إلى القول: إن السياسة كانت تؤلف أحد أقسام الفلسفة النظرية، ولم يعرف عن المشارقة القدامى ومن بينهم المصريين، براعتهم في حقل التفلسف؛ وإذن فليس هنالك من أفكار سياسية شرقية تستحق الذكر. فضلاً عن أن النظم السياسية الشرقية القديمة ومن بينها النظام المصري، كانت عبارة عن نظم ديكتاتورية جملة وتفصيلاً. وقد فات هؤلاء الباحثون أن العصر الذي عاش فيه سقراط كان عصر الحكم الديكتاتوري في بلاد اليونان، وقد ذهب سقراط نفسه ضحية قوانينه الجائرة؛ ناهيك عن أن الدول الأوروبية وحتى القرنين السادس والسابع عشر وجزء كبير من القرن الثامن عشر، قد سادها نوع من أنظمة الحكم الديكتاتوري التي تمخض عنها فيما بعد نشوء نظريات سياسية متعددة. ثم إننا لو سلمنا فرضاً بأن النظام السياسي المصري كان نظاماً ديكتاتورياً، فهذا لا يمنع من دراسته والنظر فيه، لا سيما وأننا نلحظ اليوم ونحن على أعتاب القرن الحادي والعشرين أنظمة

(١) المرجع السابق، ص ص ٤٠٠- ٤٠١، ٤٦٧- ٤٦٩، ٤٧٧- ٤٧٧.
(٢) المرجع السابق، ص ص ٤٧٧- ٤٧٨.

ديكتاتورية جمهورية وملكية على حد سواء، تذهب إلى حد اعطاء الحاكم صلاحيات مدنية وإدارية وعسكرية مطلقة، بحيث يرى الناس أنفسهم مرغمين على التسبيح بحمد الحاكم وتمجيده بوسائل الإعلام المختلفة. ونظرة موضوعية على تاريخ الفكر السياسي المصري تجعلنا نؤكد بأن النظام السياسي المصري لم يكن ديكتاتورياً بالمفهوم المعاصر لكلمة ديكتاتورية. فقد ظهرت الروح الديموقراطية والنزعة الديموقراطية أول ما ظهرت في بلاد النيل وقبل توحيد البلاد سياسياً تحت رئاسة الملك مينا الأول. وكانت السلطة في الوجه البحري من البلاد وفي كل مدينة، تمارس من قبل مجلس يتألف من عشرة أشخاص ينتمون إلى طبقات اجتماعية مختلفة، ويتم تعيينهم عن طريق الإنتخاب الحر ووفقاً لشروط محددة؛ في حين كانت السلطة في الوجه القبلي وقبل توحيد مصر أيضاً، تتوزع بين حاكم الإقليم (كل إقليم) ومجلس يتألف من شيوخ الأسر والعشائر، يعرف باسم سارو Saru.

وقد يصح القول بأن النظام السياسي المصري في العهد الفرعوني كان نظاماً تيوقراطياً théocratique أو حكمًا إلهياً يمارس الملك أو فرعون سلطاته من خلال الاعتقاد أنه إله أو ابن الإله الأكبر رع. ولذلك فان فرعون يحكم وفقاً لمولد إلهي ويمارس سلطاته وفقاً لحق إلهي. والإله هو الذي اعطاه الحق في الملك والحكم نيابة عنه، بعد أن كان يمارس هو بنفسه هذه السلطة في بادىء الأمر. ونظرية الحكم الإلهي لا تعني بالصرورة نظام حكم تيوقراطي ديكتاتوري، وإنما تعني لدى البعض مثلاً (كالمسلمين الشيعة الإثني عشرية) نظام حكم عادل وإنساني. وكان الملك المصري يضع على تاجه صورة الصقر الذي يمثل حورس أو إله الشمس، الذي من أهم خصائصه صفة العدل، وذلك إلى جانب صورة الحية التي ترمز إلى الحكمة. ومن وصية للملك خيتي في أواخر عهد الدولة القديمة، (٢٩٨٠ ـ ٢٤٧٥ ق.م.) إلى ابنه، يمكن أن نتبين بصورة لا مجال للشك فيها طبيعة الحكم السياسي المصري. «كن حريصاً على العدل، وهدىء من روع الباكي، ولا تظلم الأرملة، ولا تحرم إنساناً من ثروة أبيه..» (هذا يدل على أن الملكية الفردية كانت مقدسة عند المصريين بالرغم من الاعتقاد السائد أن فرعون يملك كل شيء) ومن وصية أخرى لأحد الأمراء وهو أمنمئووبي إلى ابنه حور: «لا تقبل هدية رجل قوي ولا تظلم الضعيف من أجله لأن العدل هبة عظيمة من الله. ولا ينطق لسانك بما ليس في قلبك لأن الله لا يكره شيئاً كما يكره النفاق... ولا تكن سريع الغضب ولا تسخر من أعمى ولا تهزأ من أعرج..». ونحن نرى أن من نظرية

الحق الإلهي ـ عند المصريين ـ في الحكم، تفرعت في العصور الحديثة، نظرية حق الملوك المقدس بمباشرة سلطان مطلق، على أساس أنهم يمثلون سلطان الله على الأرض. ولا يزال المؤرخون يرددون في بطون كتبهم كلمات لويس الرابع عشر في مطلع القرن السابع عشر: «أنا الدولة والدولة أنا». «L'Etat, c'est Moi» .

وكان لنظرية الحكم الإلهي المصري وفقاً لمولد إلهي وحق إلهي، التسليم لفرعون بممارسة كافة السلطات الدينية والزمنية في آن معاً. وهكذا فقد كان الرئيس الديني الأعلى أو الكاهن الأكبر الذي يرأس الحفلات والطقوس الدينية في المناسبات الهامة. كما كان الحاكم الأعلى والقاضي الأعلى الذي يبت بكافة الأمور الحياتية. (هذا يذكرنا بالطبع بنظرية الحكم أو الإمامة لدى المسلمين الشيعة الإثني عشرية. كما أنه يذكرنا بسلطان الخليفة لدى المسلمين من أهل السنة). والجدير بالذكر أنه كان لنظرية «أن فرعون إله أو ابن إله» أثر كبير في توحيد بلاد النيل وفي تنظيم شؤون الدولة في كافة النواحي السياسية والإدارية، وذلك لأنها لعبت دوراً بارزاً من الناحية النفسية في تقبل الناس للقواعد والقوانين الفرعونية الموضوعة لتسيير شؤون الدولة. (تجدر الإشارة إلى أن معظم المفكرين المسلمين المعاصرين يرون أن العامل الأوحد الذي يمكن أن يجمع شمل البلاد الإسلامية ويوحد المسلمين هو الخلافة؛ وأن المسلمين قد أصابهم الذل وعرفوا التقهقر والإنحطاط عندما تركوا نظام الخلافة..).

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: على ماذا إرتكز النظام السياسي المصري؟ لقد قام النظام السياسي والإداري المصري منذ الألف الخامس قبل الميلاد بعامة على مبدأين أساسيين، هما: الحق والعدل. وهذان المبدآن يتصف بهما في الأصل الإله الأكبر ـ أوزريس أو رع ـ وبالتالي ابنه فرعون. واذا كان للملك من الناحية النظرية سلطان مطلق على الأرض والناس، فهذا لم يكن معناه من الناحية العملية أنه كان له الحق بأن يستبد برأيه ويحكم وفق ما يحلو له، وذلك لأنه خاضع لشريعة الإلهة ماعت، إلهة الحق والصدق والبر والاستقامة، في ممارسة وظائفه ونشاطاته؛ ولا يمكن له الاستمرار في الحكم إذا ما انحرف عن طريق الحق القويم أي مخافة الإلهة ماعت وشريعتها. وعلى هذا فان الصفتين الأساسيتين للنظام السياسي المصري، هما أنه كان نظاماً عادلاً ونظاماً يسعى إلى إحلال الحق وإعطاء كل ذي حق حقه. ولما كان الفكر المصري فكراً عملياً في كافة المجالات، وبما أن فرعون كان لا يستطيع

الإشراف مباشرة على كل شؤون البلاد ولا يستطيع تسيير وتصريف كل ما يعود للأفراد من أعمال، فلذلك نراه يتخلى منذ العصر الأول للدولة المصرية عن صلاحياته لوزراء يعينهم لهذه الغاية، محتفظاً لنفسه بالسلطة العليا وبالقرار الأخير. وهكذا فقد كان يعهد بشؤون العدل والقضاء والمالية إلى شخص يدعى **الوزير الأول** (أو رئيس الوزراء اليوم)، مشدداً عليه بأن يقوم بواجباته على أكمل وجه، وبأن يحل العدل بين الناس وفقاً للقانون وتنفيذاً لإرادة الإلّه الأكبر رع الذي يأبى الظلم، قائلاً: «إذا أتاك شاك من مصر العليا أو السفلى.. فتأكد أن كل شيء تم في شكواه وفق القانون، ووفق التقاليد.. أعط لكل ذي حق حقه.. إن الله يكره التحيز.. وتذكر أن الملك يحب الخائف الذي لا عون له أكثر من اللئيم.. عامل من تعرفه كمن لا تعرفه ومن يكون من أقارب الملك كمن يكون بعيداً عنه، واعلم أن الأمير الذي يقوم بذلك سيستمر هنا في هذا المكان.. إن احترام الأمير يقوم على مراعاته العدل.. لاحظ التعليمات الملقاة على كاهلك.. إذا شكا لك شاك فلا بد من أن تتأكد من أن كل القواعد مطبقة تطبيقاً صحيحاً، كما يجب عليك أن تساعد كل ذي حق على نوال حقه.. احذر ما قد قيل عن الوزير خيتي.. واعلم أن ذلك يعد تخطياً للعدالة.. أنظر إلى أن الأمير في مكان ظاهر، والماء والريح يخبران فيما يختص بكل ما يفعله. لأنه، أنظر، إن ما يفعله لا يبقى أبداً غير معروف.. .أنظر إن وظيفة الوزير ليست حلوة، إنها مرة، كن يقظاً على كل ما يجري فيها. أنظر إنها الدعامة الوطيدة لكل البلاد.. إن (الوزارة) ليست إظهار الإحترام للأشخاص، .. ليس ليتخذ (الوزير) لنفسه عبيداً من أي شعب.:».

ونحن يمكن أن نسمي هذا الخطاب بخطاب العرش بلغة اليوم، لأنه كان يعرض للمبادىء الأساسية التي يجب مراعاتها من قبل الوزير الأول لإحلال العدالة الاجتماعية. وفي هذا الصدد يقول جيمس هنري برستيد: «يلاحظ أن هذا البرنامج عن الرفق الاجتماعي والعدالة الذي فيه يحب الملك، الخائف الذي لا عون له، أكثر من القوي واللئيم، دافعه ديني (لأنه) مقت لدى الإلّه إظهار التحيز.. وعلاوة على هذا، فإن العدالة كانت القانون التقليدي لمكتب الوزير منذ الزمن الذي كان يحكم فيه إلّه الشمس مصر. إن حكم فرعون ـ الذي كان يظن أنه استمرار لدم وسلالة رع ـ كان استمراراً كذلك لعدالة عهد إلّه الشمس القديم على الأرض. إن الملك يلقي وصية بما لا لبس فيه على الوزير؛ ولكن في نفس الوقت لا يتردد في رفع الأمر إلى محكمة أعلى. يجب على الوزير أن يقيم العدالة

لأن الإله العظيم للدولة يمقت الجور، ليس فقط لمجرد أن الملك يأمر بها»[1].

وهكذا يكون موقف فرعون من الحكم الذي ينبغي أن يكون وفقاً للعدل والحق والإنصاف، موقفاً ظاهراً وواضحاً للعيان. فهو يطلب صراحة وعلانية من وزيره الأول أن يطبق القوانين المرعية حتى تتأمن العدالة، وإذا لم يفعل ذلك فسيتناوله الناس بالنقد، وتتناقل أفعاله الأفواه وحتى الأمواه والرياح لتبلغها إلى كل انسان، وسيفقد بطبيعة الحال منصبه. وليس معنى العدالة أن يوقع الجور على أولئك الذين يكونون في مناصب عالية أو على ذوي قرابته بدون وجه حق، كما فعل خيتي الوزير الذي أصدر قراراً متحيزاً ضد ذوي قرابته بدون أن ينظر أصلاً في القضية؛ فهذا ليس عدلاً. فالعدل يعني عدم التحيز لأي فريق ضد آخر ولو كان ذلك الفريق معروفاً من قبل الوزير أو الملك أو مقرباً منهما أو قريباً لهما. ومحبة الناس للوزير وكذلك خوفهم منه واحترامهم له إنما يكون بإقامته العدالة وليس غير ذلك «لأن الخشية الحقة من الأمير تكون في أنه يقيم العدالة». وإذن فليس ضرورياً أن يثير خوف الناس بمظاهر مزيفة مصطنعة، بل عليه أن يقلل من شأن نفسه ويقيم العدالة، فيضمن احترام الجمهور له وخوفهم في الوقت نفسه منه.

وكان الوزير الأول يعهد بدوره بسلطاته الإدارية إلى حكام الأقاليم أو المقاطعات أو الموظفين المحليين، وبسلطاته القضائية إلى قضاة يتمثلون عادة في القرى وبعواصم المقاطعات في حكامها. وكان كل قاض يحكم وفقاً لقانون مكتوب يحتفظ به. مع الإشارة إلى أنه كان يوجد محاكم استئنافية للنظر في أحكام محاكم القرى والمحافظات، تتألف كل منها من ستة قضاة يعاونهم كاتب قضائي يقوم بتسجيل الدعوى، ويدون كل ما يدور أثناء الجلسة، ثم يسجل الأحكام الصادرة. وكانت هيئة المحكمة تستمع إلى المتقاضين أو المتخاصمين في جلسة علنية، وتبت في الدعوى في مدة زمنية محددة في القانون لا يمكن تجاوزها. وكان هناك فريق من الشرطة المخصصة لتنفيذ أحكام المحكمة. وأخيراً كان هنالك بالطبع **المحكمة العليا** التي يرأسها عادة الوزير الأول إلا في الحالات الإستثنائية المهمة، كالتي تتعلق بأمن الدولة العليا مثلاً. حيث يترأسها فرعون نفسه.

وعلى هذا فإننا نلاحظ أن فكرة العدل وإحقاق الحق كانت من أهم الأفكار

---

(١) أنظر، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ص ص ٣٣٣ ـ ٣٣٨. انظر أيضاً، أخناتون، ص ٣١

والمرتكزات الأساسية للنظام السياسي المصري. وقد ساعد على ترسيخ ذلك اتصاف الإلّه الأكبر ـ أوزريس أو رع ـ الذي يحكم فرعون باسمه، بصفة الإلّه العادل المحب للحق والإنصاف، والمريد لهما. مع الملاحظة أن النظام السياسي المصري كان بنظرنا متقدماً على سواه من الأنظمة الشرقية المعاصرة له. فشريعة حمورابي مثلاً كانت تعترف بنظام الطبقات الاجتماعية حتى في إحلال العدالة. فالعقوبة على جريمة ما، مثلاً، تتفاوت تبعاً لحالة المجرم الاجتماعية أو الطبقة التي ينتمي إليها، في حين أن القانون المصري لم يلحظ أية فروق من هذا القبيل، ونادى بمعاملة جميع الناس على قدم المساواة فيما بينهم، لا فرق بين غني وفقير وكبير وصغير، أو شريف ووضيع. وقد يكون **أفلاطون** الذي زار مصر عدة مرات قد تأثر تأثراً بالغاً عند حديثه عن **المثل** بنظرية «العدالة» التي استحوذت على النظام السياسي المصري كما استحوذت على أذهان المصريين قاطبة. «ومن ثم؛ فإن للفكر السياسي المصري خصائص.. أساسية: الأولى: الوحدة والعدالة أهم من الحرية. وقد يضحى بالحرية في سبيل كفالة هذين المبدأين. الثانية: لا نعثر بمصر على نظام قبلي أو تنظيم عشائري مثلما نجده في البلاد التي تمتهن الرعي أساساً كالبدو وسكان الهضاب والجبال. أي مجتمع المطر اصطلاحاً. أعني، لا تتمثل دعامة المجتمع المصري في القرابة والنسب.. وكان الفرد يرث أساساً حرفة أبيه ويتبوأ في الغالب مركز والده الاجتماعي، لكن كان في وسع أي إنسان مجتهد ويواتيه الحظ أن يصل إلى أسمى المناصب..»[1].

وعندما جاء أخناتون بثورته الدينية التي أحلت الوحدانية المطلقة في الألوهية محل الآلهة المتعددة، كان من الطبيعي أن تقوى نزعة الحكم الإلهي التي ترى أن الملك والحكم يعود إلى الله وحده كما هو في الإسلام. ولكننا نلاحظ أن أخناتون الذي أصبح في هذه الوحدانية الإلّهية المطلقة مجرد شخص عادي يخضع للقواعد الدينية والأوامر الإلّهية كما يخضع غيره من الناس، يمارس سلطاته الزمنية كأنه امتداد لهذا الإلّه الواحد أو ابن له، وهذا مما لا يستقيم ودعوة أخناتون إلى الوحدانية المطلقة. فمن أنشودة له في هذا المعنى:

إنك يا إلهي في قلبي
ليس ثمة شخص آخر يعرفك

(١) أنظر، أخناتون، ص ص ٣٣ ـ ٣٤.

إلا ابنك أخناتون
لقد جعلت منه حكيمًا
بقضائك وقوتك
لقد أنشأت العالم
ورفعته لابنك
أخناتون ذي العمر الطويل.

مع الإشارة إلى أن المسلمين الشيعة الإثنا عشرية يرون أن السلطة الدينية والزمنية تعود إلى أشخاص معينين بالذات من قبل الله، بالرغم من إيمانهم المطلق بوحدانيته التامة.

والجدير بالذكر أن المصريـين لعلهم الأوائل في التاريخ الذين حثوا على حسن معاملة المرأة والترفق بها، والذين أتاحوا الفرصة للمرأة حتى تتولى الملك والسلطة العليا (حتشبسوت مثلاً) مما يعني أنه كان للمرأة شأن كبير في الحياة الاجتماعية المصرية.

وبالرغم من أن أجهزة الدولة كانت تتصرف وفقاً لقوانين مكتوبة تحدد تحديداً واضحاً اختصاصات الموظفين (من أهم المجموعات القانونية التي وصلتنا نذكر: مجموعة قوانين الملك حورمحب الذي تولى الملك حوالي سنة **١٢٣٠** ق.م، والتي جاء في ديباجتها أن الملك قد أصدر هـذه القوانين «تحقيقاً للعدل وضماناً لرفاهية شعبه» ومجموعة الملك **أحمس** التي تتضمن القوانين الواجبـة الإجراء.. واللوائـح القضائية الخ..) وبالرغم من أن الملك كان يقضي ويبرم أوامره وفقاً للقوانين والتقاليد المرعية، ويستشير في الأمور الهامة ما يسمى بـ **مجلس المسنين** الذي كان يتألف من أبناء الأشراف والنبلاء الذين يختارهم الملك؛ وهو أشبه ما يكون اليوم بمجلس الشيوخ Sénat؛ فإن البعض قد يلاحظ أن بعض الملوك الفراعنة قد حاول التفرد بالسلطة والاستئثار بالحكم بعيداً عن كل رقيب. فـ **أمنحعت** الأول مثلاً، الذي ينحدر من الأسرة الثانية عشرة (**٢٢٩٢-٢٢١٢** ق.م) قد أوصى ابنه **سنوسرت** بمعاملة الرعية بالشدة، وبالحذر من الناس، والحيطة من اتخاذ الأصدقاء، أو الاعتماد على أحد لحماية ملكه ونفسه.

انتبه إلى ما أقوله لك
يجب أن تزيد الخير

كن شديداً مع رعاياك
لأن الناس يحترمون من يرهبهم
لا تقرب الناس وحدك
لا تملأ قلبك بأخوة (أحد)
ولا تتخذ صديقاً . .
وعندما تنام احرس قلبك بنفسك
لأن الإنسان لا أصدقاء له يوم الشدة
فإن الذي أكل خبزي هو الذي دبر موتي
والذي مددت له يدي
هو الذي مد يده ليقتلني

وبنظرنا، قد يكون أمنحعت معذوراً في وصيته السياسية العملية لابنه. فبالرغم من أنه كان يرى أن من واجبات الحاكم، توفير العيشة الكريمة وتأمين الطمأنينة والخير والسلام والسعادة لشعبه «. . لا جوعان ولا ظمآن في عهدي، والناس يعيشون في سلام . . » فقد حاول بعض المقربين إليه الإطاحة به وقتله؛ ولكنه تمكن من إحباط مؤامرتهم في اللحظة الأخيرة. ومن الأدلة الحسية ـ التي تؤيد وجهة نظرنا ـ على أن العدالة الاجتماعية كانت شيئاً مقدساً من لدن الحاكم الذي كان يحلها في المرتبة الأولى من اهتماماته، لأنها كانت تتعلق أصلاً بهمومه النجاتية في الآخرة، ما نراه على قبور الأشراف والحكام من كتابات تفيد هذا المعنى. فعلى قبر أحد حكام الأقاليم **أميني**، نقرأ «لم تكن توجد ابنة مواطن أسأت إليها. لم تكن توجد أرملة أوقعت عليها خطباً. لم يكن يوجد فلاح أبعدته (أو انتزعت ملكه). لم يكن يوجد راعي قطيع طردته. لم يكن يوجد مشرف على خمسة أخذت أهله من أجل الضرائب (التي لم تدفع). لم يكن يوجد تعس في مجتمعي. لم يكن يوجد جوعان في عهدي. وعندما حلت سنوات المجاعة حرثت كل حقول إقليم المهاة (ضيعته) وحافظت على حياة الناس وقدمت طعاماً لهم. . وكنت أعطي الأرملة كما كنت أعطي المرأة ذات البعل. ولم أرفع (الرجل) العظيم فوق (الرجل) الوضيع في كل شيء أعطيته. . ».

ولعل أسطع دليل على سيادة شريعة **ماعت** التي تتمثل باحترام العدالة والصدق والاستقامة حتى من قبل فرعون نفسه، هو ما صنعه **رمسيس الثالث** إثر

اكتشافه محاولة لاغتياله من قبل زوجته الملكة تي بالاشتراك مع بعض الوصيفات والضباط والموظفين. فقد أمر بمثول المتآمرين أمام العدالة حتى تأخذ هذه مجراها. وكانت العادة أن تتألف محكمة الجنايات من ثمانية قضاة برئاسة الملك نفسه. ولكن **رمسيس** الثالث أمر بتشكيل محكمة خاصة تتألف من أربعة عشر قاضياً، وتنازل عن حقه القانوني برئاسة المحكمة، وخول هيئة المحكمة صلاحية إصدار الحكم النهائي في القضية، وفقاً للقانون وما تمليه عليهم ضمائرهم دون تأثر بأي اعتبار آخر. . وكان قرار المحكمة في ذلك، العقوبة بالإعدام للمتهمين الأصليين، والعقوبة بالسجن للمشتركين المؤيدين، والبراءة للذي كشف النقاب عن المؤامرة قبل البدء في عملية تنفيذها.

وصحيح أن المجتمع المصري القديم كان مجتمعاً طبقياً يتألف أولاً من الملك ـ فرعون ٢ـ الكهنة أو رجال الدين والوزراء ٣ـ حكام الأقاليم والقضاة ٤ـ الموظفون والتجار ٥ـ عامة الشعب ـ العمال والفلاحون ـ. إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن هنالك وثيقة تدين بشدة حدوث المنازعات بين الطبقات المختلفة، مؤكدة على أن كل طبقة إنما هي بمثابة العضو من أعضاء الجسم الإنساني، وكل ضرر ينتابها تتأثر به كل الطبقات الأخرى، كما هو الحال تماماً بالنسبة إلى الجسم الإنساني الذي يتداعى كله إذا تأثر أو انتاب المرض أي عضو فيه. .[1].

مع هذا قد يشك البعض فيما نقوله عن المنزلة الرفيعة التي كانت للعدالة عند المصريين. وقد يرى أننا نبالغ فيما نقوله. ولذا فنحن نسوق واقعة طريفة تحدثت عنها الوثائق المصرية القديمة بعنوان قصة **الفلاح الفصيح**، تبين مدى اهتمام فرعون والوزير الأول للدولة بإحلال العدل حتى بالنسبة لأقل الناس شأناً، كما تدل على تأكيد أقل الناس شأناً على أهمية إحقاق العدالة التي يوجبها الإِلّه الأكبر. . وعلى وجوب انصافه من ظالمه حتى تستقيم العدالة. تقول القصة التي وقعت أحداثها حوالي الألف الثاني قبل الميلاد ٢٠٠٠ ق.م، إن فلاحاً من منطقة الفيوم في إقليم وادي النطرون، كان يقود سرباً من الحمير المحملة بالحنطة قاصداً مدينة **هيراكليوبولس**، المقر الملكي في ذلك الحين، من أجل بيعها. وفي طريقه يضطر إلى المرور في قرية يسكن فيها رجل اسمه **جحوتي ناخت**، كان يعمل موظفاً في إدارة جباية الضرائب التي كان يشرف عليها الوزير الأول **رنسي** بصفته وزيراً للمالية.

---

(١) انظر، انتصار الحضارة، ص ٨٩، وأساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، ص ٢٤ـ ٢٦.

ويرى جحوتي ناخت حمير الفلاح تقترب من القرية، فيركبه الطمع ويفكر في الإستيلاء عليها. وفي الحال يضع خطة لأجل ذلك الغرض. فيأمر خادماً له بأن يفرش قماشاً من الكتان في الطريق العام حتى يغطيها كلها، وذلك من حافة حقل من الحنطة يملكه في الجانب الأعلى من الطريق وحتى مياه قناة قائمة في الجانب الأسفل من الطريق. وبذلك يوصد جحوتي ناخت الطريق الذي يعود إلى كل شخص الحق بأن يسلكه. ويقترب الفلاح وهو خالي الذهن من كل ما يدبر له حتى يصل إلى المكان الذي أوصده جحوتي ناخت على ذلك النحو. فيفكر في أن يسلك الطريق التي تحاذي القناة، ولكن الوجل يداخله من السقوط في الماء، لا سيما وأن القماش الذي يغطي الأرض يحاذيها بالتمام. وهكذا يقرر الفلاح المرور من الجانب الأعلى للطريق، فيتحول إلى أعلى الطريق ليصبح مروره محاذياً لحقل الحنطة الذي يملكه جحوتي ناخت. وعندما تمر قافلة الحمير يقتطع أحد الحمير لقمة من تلك الحنطة المغرية التي كان جحوتي ناخت يقدر حصولها بالتأكيد. وهكذا تحصل الفرصة التي كان ينتظرها ويأمر بمصادرة قطيع الحمير. ويفاجأ الفلاح الفقير بهذا الموقف المتعسف الذي لم يكن ليخطر على باله؛ فيحاول بكل أدب وبكلمات رقيقة تنم عن روح التوسل «دون خسة» أن يقنع جحوتي ناخت بالعفو عنه، محتجاً في الوقت نفسه على الإستيلاء على قافلته من أجل لقمة من الحنطة؛ فطريقه مستقيم وهو يمشي في الطريق العام، وقد اضطر إلى أن يسير بمحاذاة حقل الحنطة، لأن الجانب الآخر من الطريق موصد أمامه، فضلاً عن أنه يحاذي المياه مباشرة؛ ولم يسلك الطريق الذي سلك حتى يسرق شيئاً من الحنطة أو بالأحرى حتى يمكن أحد حميره من التهام بعضها، وهو لا يعقل أن يفكر في سرقة صاحب القرية التي تعود ملكيتها للوكيل الأعظم نفسه ـ الوزير الأول ـ رنسي في قريته بالذات، وهو من يتولى رعاية الأمن والنظام في البلاد بأسرها، والذي طهر المنطقة كلها من اللصوص. ويمسك دفاع الفلاح البليغ عن نفسه بخناق جحوتي ناخت، فتثور ثائرته من جسارة الفلاح، فيتناول قضيباً من الحطب الأخضر ويضرب به الفلاح دون شفقة. وهكذا يسوق جحوتي ناخت الحمير إلى منزله بدون أن تنفع معه صرخات الفلاح وتوسلاته واحتجاجاته. ولا يطول التفكير بالفلاح المسكين وهو يعلم أنه قد ترك أسرته في المنزل بدون مال ولا طعام، فيعتزم عرض أمره على الوزير الأول نفسه الذي حدث في قريته هذا التعدي الشنيع. ومما يشجعه على القيام بذلك دون تردد، اشتهار الوزير الأول بالمحافظة على العدالة حتى

أصبح صيته ذائعاً، ويضرب به المثل من أجل ذلك. ويقترب الفلاح من المدينة حيث يقيم الوزير الأول؛ ويحالفه حسن الحظ، فيلحظ الوزير وهو يزمع الهبوط نحو الشاطىء لكي يستقل مركباً.. فيسارع لملاقاته ويستوقفه. وفي أدب جم من المخاطبة، يستحوذ على استرعاء سمع الوزير، الذي يطلب منه أن يقص قصته على موظف ينتدبه خصيصاً لهذه الغاية لأنه هو على سفر.

ويبلغ الموظف المسؤول الوزير الأول قصة الفلاح مع جحوتي ناخت. ويتأثر الوزير لحالة الفلاح ويهتم بقضيته، فيعرضها على حاشيته من الموظفين لكي يسمع رأيهم فيها ولا سيما أن جحوتي ناخت يعمل تحت إمرتهم.. ويقف الموظفون إلى جانب زميلهم ومرؤوسهم في العمل (كما هي العادة السائدة اليوم بعامة)، ويجيبون رنسي ببساطة بأن القضية لا تعدو كونها تتعلق على الأرجح بفلاح كان يدفع الضرائب المتوجبة عليه إلى شخص غير مختص، في حين كان عليه أن يدفع ما عليه من الضرائب إلى جحوتي ناخت، فصادر هذا حميره، إستيفاء للضرائب المترتبة في ذمته. وبما أنهم يرجحون ترجيحاً بأن القضية قد تتعلق بالضرائب، فلهذا فهم يعقبون على رأيهم متسائلين بامتعاض: «هل يعاقب جحوتي ناخت من أجل القليل من النطرون والقليل من الملح؟ ليصدر إليه الأمر لرده وسيرده». وبذلك فإنهم يتجاهلون أساس المشكلة، وهو التعدي ظلمًا على فلاح لم يقترف ذنباً يستدعي مصادرة حميره التي يعتاش هو وعائلته منها. ويقف الوزير الأول أمام أجوبة موظفيه متأملاً، بدون أن ينسى لهفة الفلاح الفقير المغلوب على أمره، الذي استوقفه في الطريق صائحاً من أجل إنصافه وإحلال العدالة.. وييأس الفلاح من تهاون المحيطين بالوزير الأول بقضيته؛ ولكنه لا ييأس من عدالة الوزير الأول نفسه. ولهذا يقرر في جرأة أن يعاود تذكيره بقضيته التي لم يبت بها والتي تستقر بين يديه. فيوجه إليه خطاباً يطلب فيه الاصغاء إلى شكواه منوهاً بما ذاع عنه من فعل الخير وإقامة العدل، بإحقاق الحق ومحاربة الظلم والباطل. «إنك أبو اليتيم وزوج الأرملة وأخو المهجور. الرجل العظيم الذي يخلو من الحقارة، الذي يحطم الباطل ويجلب الصدق. دعني أضع اسمك في هذه البلاد فوق كل قانون صالح. إستجب إلى الصيحة التي ينطق بها فمي. إستمع عندما أتكلم. إفعل العدل أنت الذي تمدح، الذي يمدحه أولئك الذين يمتدحون. ارفع تعاستي. انظر إلي، إني مثقل. أنا في حزن». ويسر الوزير لإصرار الفلاح على المطالبة بحقه، ولحسن أدبه وحديثه

وحضور بداهته، فلا يحير جواباً حتى يرى ما الذي سيصنعه الفلاح إزاء سكوته. وفي الوقت نفسه يقرر عرض قضيته على الملك لخطورة المسألة، فيذهب حالاً إلى القصر، قائلاً للملك: «سيدي. رأيت واحداً من هؤلاء الفلاحين، جميل المنطق حقاً. . .» ويقص قصته كلها. . فيطلب منه الملك الاهتمام بـالفضية، ورعـاية الفلاح وأسرته، وبحفظ كل ما ينطق به الفلاح، وما يقدمه من التماسات، في درج خاص. فيقدم إلى الفلاح الطعام، وتؤمن له الإقامة، كما تمد عائلته بكل ما تحتاجه من المؤونة لكي لا تقع في العوز. .

وبين انتظار الفلاح الفصل في قضيته من قبل الوزير الأكبر رنسي، وبين انتظار هذا لما سيقدم عليه الفلاح، يقدم هذا ثمانية خطابات أو التماسات إلى رنسي للإسراع في البت في قضيته. ففي الخطاب الأول نرى أن الفلاح يعبر عن خيبة أمله الجسيمة في عدالة الرجل المشهور بعدم انحرافه عن جادة الحق وإحقاق الحق. أما **الخطاب الثاني** فيفيض بكل أنواع اللوم والتأنيب والتقريع على إهمال قضيته. وفي **الخطاب الثالث** يعود الفلاح إلى تذكير الوزير الأول بأنه ممثل رع على الأرض، ولذا فإن عليه أن يحكم وفق ما يمليه عليه قلبه وضميره، فيرحم البؤساء، ويحمي الفقراء، ويصد اللصوص، ويوقع العقاب على الذين يستحقون العقاب، وإذا لم يفعل ذلك فإنه سيكون هو مسؤولاً عن إنحراف موازين العدالة، وسيكون مسؤولاً عن إنحراف موازين رع أمام الإلّه رع نفسه في الأبدية. «سيدي، إنك رع، إن كل شؤون الناس هي ملكك، إنك تشبه الفيض. إنك النيل الذي يجعل الحقول خضراء ويروي الأراضي البور. صد اللص. إحم التعس. لا تكن سيلاً ضد من يتوسل. خذ حذرك (لأن) الأبدية تقترب. . إنه نسمة الخياشيم فعل العدالة (أو الصدق والحق والإستقامة). أوقع العقاب على ذاك الـذي يستحق العقاب ولن يوجد شيء يشبه نهجك الصائب. هل تخطىء الموازين؟ هل ينحرف ذراع الميزان إلى جانب؟ لا تنطق بالكذب (لأنك) عظيم (وعلى ذلك مسؤول). لا تكن ذا خفة (لأنك) ذو وزن. لا تنطق بالكذب لأنك أنت الموازين. . وإذا مالت (خطأ) فأنت تميل (خطأ). إن لسانك هو مؤشر (الموازين) وقلبك هـو المثال، وشفتيك هما ذراعها. .». وتعمل تهديدات الفلاح وحدتها عملها في نفس الوزير فيرسل إلى الفلاح ـ كما يقال ـ بعض الرجال حتى يقوموا بجلده. فيرسل الفلاح خطاباً **رابعاً** يستنكر فيه بشدة ضربه وإهمال شأنه. ثم يتبعه بخطاب آخر **خامس** أشد عنفاً، يتهم فيه صراحة الوزير الأول بعدم القيام بواجباته التي كلف بها،

وبعرقلة اجراءات العدالة، والوقوف إلى جانب السارق، والاحتيال أمام الناس بالظهور بمظهر المنصف المدافع عن الحق والمظلوم. «لقد عينت لتستمع إلى القضايا وتحكم بين المتقاضين، ولكي تصد اللص. ولكنك تشترك في دعوى واحدة مع السارق. إن الناس يحبونك، ولو أنك معتد..». وعندما لا يتلقى الفلاح أي رد من الوزير رنسي، يوجه إليه **خطابه السادس**، وفيه يعيد الحديث عن صيت الوزير الأول في عمل المعروف وإحقاق الحق وإجراء العدل، طالباً منه الإسراع في البت في قضيته. «أيها الوكيل الأعظم (حطم) الزيف وحقق العدالة. حقق كل شيء فيه خير. حطّم (كل) شيء (سيء) مثل مجيء الشبع حتى ينهي الجوع (أو) الكساء حتى ينهي العري، مثل السماء التي يسودها الصحو بعد العاصفة العنيفة حتى تجلب الدفء إلى أولئك الذين يقاسون البرد، مثل النار التي تطبخ ما هو فج، ومثل الماء الذي يطفىء غلة الصادي». ولما كان الوزير الأول لا يجيب، فإن الفلاح يستنكر موقفه وصموته الذي يثير الأعصاب ويستحث اللسان على الكلام، فيتهمه مجدداً باستغلال علمه ووظيفته، وبالسرقة، على غرار سائر الناس من اللصوص. وبما أنه أول المعتدين في كل البلاد على مبادىء الحق والعدالة، فلا غرابة بعد ذلك، إذا ما وقع ذوو قرابته في الأشراك أيضاً، خاتماً خطابه بالقول: إن مصير بلد يضم في أحشائه، كأمثاله، سيكون الضياع والهلاك.. «إنك مدرب، إنك متعلم، لقد لقنت العلم، ولكن ليس للسرقة. لقد تعودت أن تفعل على غرار كل الناس. وذوو قراتك (كذلك) يقعون في الشراك.. أنت هو (أول) المعتدين في كل البلاد. إن زارع السوء يروي أرضه بالجور حتى تجلب أرضه الزيف لتغرق الضيعة بالإثم.. (كما هو الحال في الإسلام) لا يوجد صامت لا يمكن أن تدفعه إلى الكلام، ولا يوجد نائم لا يمكن أن توقظه، ولا يوجد فم مغلق لا يمكن أن تفتحه. لا يوجد جاهل كان لا يمكن أن تجعله حكيماً. لا يوجد جاهل لا يمكن أن تعلمه..». وأمام لا مبالاة الوزير أيضاً، يقدم الفلاح خطابه **الثامن** الذي يتابع فيه نقده اللاذع والجارح للوزير الأول، فيرى أنه شخص لا يستحق منصبه لأنه صاحب قلب طماع، فضلاً عن أنه سارق متواطىء مع الموظفين الذين يرأسهم، والذين هم ملجأ للمعتدين والسارقين، بدلاً من أن يكونوا ملاذاً للمظلومين والمقهورين وأداة لدفع ورفع الحيف عنهم. وينهي الفلاح خطابه بالطلب إليه بأن يعود عن غيه ويصحح الظلم المخجل الذي وقع عليه، والذي يعاني منه، ويقيم العدالة، لأن رب العدل يقضي بذلك، ولأنه (أي الوزير) ليس بالعاجز عن ذلك،

فهو ليس بالمريض أو الغائب، ولا يمكن التصديق بأنه لا يحب إقامة العدالة، ولأنه إذا أجرى العدل وأقام الحق فإن اسمه سيبقى خالداً إلى الأبد في طول البلاد وعرضها بدون أن يمحى من الأرض، وستبقى ذكراه نبراساً للصلاح والرشاد، وسيهبط إلى قبره الأبدي وهو مطمئن البال لما قام به من إحقاق الحق وإقامة العدالة. «إن قلبك طموع. إنه لا يناسبك. إنك تسرق. إنه لا ينفعك.. إن الموظفين الذين نصبوا لرد الجور هم ملجأ للجامحين (حتى) الموظفين الذين نصبوا لرد الزيف.. أقم العدل من أجل رب العدل.. أنت (الذي هو) القلم والدرج ولوح الكتابة.. لأن العدل (أو الاستقامة والصواب والحق) يبقى إلى الأبد. إنه يهبط مع ذاك الذي يفعله في القبر عندما يوضع في التابوت ويودع في الأرض. إن اسمه لا يمحى من الأرض. إن ذكراه تبقى بسبب الصلاح.. هل تنحرف الموازين في الواقع؟ هل يميل الميزان في الواقع إلى جانب؟.. لم تكن مريضاً.. لم (تكن مسافراً).. إن الجزاء عن ذلك سيتبعك إلى النعيم في الآخرة». وعندما لا يتلقى أي رد من الوزير الأول، ينتابه القنوط واليأس، ويقرر رفع صوته للمرة الأخيرة في خطاب قانط هو **التاسع** والأخير، يذكر فيه الوزير بأخطار المداهنة والمخادعة وعدم إحقاق الحق وإقامة العدالة، وبأن ذلك سيكون وبالاً عليه في الدنيا والآخرة. فلن يكون له على الأرض بنون ولا ورثة ولا صديق ولا ذكر حسن أو سمعة طيبة على الإطلاق. وسيكون في الآخرة عرضة للعقاب من قبل رع إله العدل والحق والصدق والاستقامة.. خالصاً إلى القول إنه يعرف تماماً أنه لن يمنحه قلبه لسماع شكواه، ولهذا فهو يقرر الانتحار للتخلص من هذه الحياة، والذهاب إلى أنوبيس إله الموت لعرض شكواه عليه. «لن يكون لك بنون ولا ورثة على الأرض. أما عن ذاك الذي يبحر معك (الخداع) فإنه لن يصل إلى البر، وسفينته لن ترسو في مرفئها.. لا يوجد أمس للذي لا يبالي. ولا يوجد صديق لذاك الذي يصم أذنه عن العدالة. لا يوجد يوم سعيد للطماع.. هاك! إني أقدم دفاعي إليك ولكنك لا تسمعه. سأذهب وأقدم دفاعي بسببك إلى أنوبيس». وعند ذلك يرسل الوزير الأول بعض موظفيه لاستقدام الفلاح. وفي أثناء اجتماعهما معاً يعرف الفلاح بأن جميع خطاباته ودفاعاته محفوظة لدى الوزير، وأن هذا كان يمنحها كل قلبه عند قراءتها بدون أن يهمل أي حرف منها، وأن التلكوء في إصدار الحكم يعود لإرادة الملك، الذي أحب أن يعرف كل ما يدور ويجول في خلد الفلاح عن الحالة الاجتماعية السائدة، بعد أن أصدر أوامره بأن تمنح عائلته كل ما تحتاجه لسد

عوزها . . ويأمر الملك بأن يصدر الوزير الأول حكمه في القضية. وفي جلسة محاكمة علنية حضرها الموظف جحوتي ناخت وطُلِب فيها منه الكشف عن وضعه القانوني وحالته الاجتماعية وتصرفاته الإدارية، حكم عليه بمصادرةجميع أملاكه لصالح الفلاح الفقير. .[1].

وتعليقاً على هذه الواقعة يقول ج.هـ. برستيد: «إن المثل الأعلى الرفيع للعدالة نحو الفقير والمضطهد الذي تعرضه هذه القصة ما هو إلا نسمة من ذلك الجو الخلقي السليم الذي يشيع في تفكير. . هؤلاء الأرستقراطيين (الوزير الأول) من حاشية فرعون ـ منذ أربعة آلاف سنة خلت ـ (الذين كانوا) يعنون في درجة وافية بصالح الطبقات الدنيا. . »[2].

تبقى كلمة أخيرة نقولها وهي أنه إذا كان المصريون لم يبحثوا في علم السياسة كعلم قائم بذاته، وإذا كان اليونانيون هم الذين تحدثوا في علم السياسة وأسسه ونظرياته المختلفة، فإن هذا لا يعني أن النظام السياسي المصري لم يتمظهر بمثالية اجتماعية نادرة الوجود لا سيما في ذلك العصر السحيق من التاريخ البشري القديم. . .

٢ـ الفكر الهندي

آمن الهنود كما آمن المصريون ـ بادىء الأمر ـ بفكرة تعدد الآلهة، ثم انتقلوا إلى الإيمان بفكرة الإله الواحد. فقد عبدوا في مرحلة أولى من مراحل تفكيرهم وحياتهم مظاهر الطبيعة المتعددة من جبال وأنهار وحيوانات ونار وغيرها. . واعتقدوا أن لهذه المظاهر الطبيعية أرواحاً كأرواحهم، فجعلوا لكل مظهر من مظاهرها إلهاً يعبدونه ويتضرعون إليه ليزيد في أموالهم وثرواتهم وينصرهم على أعدائهم. وفي مرحلة ثانية من حياتهم وتفكيرهم تخلوا عن فكرة عبادة الآلهة المتعددة ليعبدوا إلهاً واحداً فقط. ولعل الهنود أول من عرف عقيدة التثليث الإلهي التي تشبه في معناها العام والخاص عقيدة التثليث المسيحي. فمنذ حوالي القرن التاسع قبل الميلاد اعتقد الهنود بإله واحد يتصف بثلاثة خصائص ويسمى بثلاثة أسماء مختلفة. أما من حيث خصائصه فهي ١ـ أنه هو مصدر العالم الذي أوجد الكائنات كلها من ذاته. ٢ـ أنه هو الذي يحفظ لهذا العالم وكل ما فيه حياته واستمراريته. ٣ـ أنه هو الذي

---

(١) انظر، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ص ص ٣٠٤ـ ٣١٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٥

يهلك الوجود بأسره ويعيده إليه كما كان قبل خلقه، إذا ما أراد ذلك. أما من حيث أسمائه فهي: ١ ـ إنه **براهما** الذي يخلق العالم ٢ ـ وهو **فشنو** الذي يحفظ الكون ونظامه من الفساد ٣ـ وهو **سيفا** الذي يستطيع تدمير الكون والقضاء عليه عندما يشاء. وهكذا فإن براهما وفشنو وسيفا ما هم في الحقيقة سوى ثلاثة أسماء مختلفة لإله واحد فقط هو السبب والأصل في خلق العالم وفي استمراره وفي زواله. وهذا الإله الموجود بذاته، الذي لا يحتاج في وجوده إلى غيره، والموجد للعالم من ذاته هو خارج عن كل شكل حسي، وبالتالي فهو خارج عن نطاق الإدراك الحسي، ولا يمكن تصوره إلا بالعقل وحده. وكان الخلود أو اكتساب الحياة الآخرة يرتبط عادة في بداية الأمر بالقيام بالطقوس الاحتفالية وممارسة الشعائر الدينية وتقديم الأضاحي للإله فضلاً عن السلوك وفق إرادته. ولم يكن كل إنسان يستطيع القيام بتلك الشعائر المعقدة الإجراءات والباهظة التكاليف، ولذلك لم تكن سعادة الحياة الآخرة إلا وقفاً على فئة معينة من الناس كما كان الحال عند المصريين القدامى. وهكذا فقد كان الاعتقاد السائد هو أن الإنسان إذا ما قضى نحبه، فإنه إما أن يذهب إلى عالم السماء حيث يتمتع هناك بالحياة الأبدية، إذا كان قد قام بالشعائر الدينية الواجبة وقدم القرابين الإلهية وسلك السبيل السوي أو الطريقة المثلى أريان Aryan في حياته الأرضية؛ وإما أن يذهب إلى الهاوية أو الجحيم لكي يعيش في حالة دائمة من البؤس والعذاب، إذا لم يكن قد قام بالشعائر والطقوس الدينية المتوجبة وامتنع عن تقديم القرابين الإلهية ولم يكن قد سلك السبيل الأمثل.. وفي حوالي القرن السادس قبل الميلاد نرى أن فكرة وعادة تقديم القرابين أو الأضاحي فضلاً عن القيام بجملة الشعائر والطقوس الدينية لضمان الخلود والسعادة الفردية في الأبدية، قد أخذت تتلاشى لتحل محلها فكرة بسيطة تتعلق بالمصير الإنساني وتقوم على أساس التناسخ. ولعل العوامل التي ساعدت على نشأة عقيدة التناسخ والتي أرضت الإحتياجات النفسية والشعبية لدى الهنود، تماثل العوامل التي أدت إلى ربط الحياة الآخرة بالأعمال الفاضلة فقط عند المصريين خارجاً عن كل ما يمت بصلة إلى الطقوس الدينية المعقدة والشعائر الإحتفالية المكلفة التي كانت وقفاً على طبقة معينة من الناس كما رأينا.. وكانت فكرة التناسخ التي ذاعت بسرعة ولقيت رواجاً مذهلاً لا سيما في أوساط العامة، تفترض أن الإنسان يعرف أو يحيا حيوات عديدة، وأنه هو الذي يختار نوع الحياة التي يهوى ويريد؛ بمعنى أن مستقبله يقرره هو بسلوكه في حياته الراهنة الحالية. فهو صانع مصيره بنفسه، فإذا أحب الخلاص من ربق الجسد وقيود المادة، وإذا أراد

الخلاص من شقاء هذه الحياة الدنيا، فما عليه إلا الترفع عن شهوات الجسم والمادة، والانقطاع عن عالم الدنيا، وتطهير نفسه حتى من الرغبة، في الوجود، حتى تتم الغلبة والسيطرة للروح على الجسد، فتتم سعادته القصوى بالوصول إلى النرفانا والإتحاد بها، ويحصل له كل الخير ويعيش في خلود تام وسلام عام. أما إذا خضع لأسر أهوائه وقيود جسمه وأحب الحياة ورغب في الوجود، فإنه يعيش في شقاء دائم أبدي وذلك عن طريق انتقال روحه بعد الموت إلى جسد آخر قد يكون جسم إنسان آخر أو جسم حيوان أعجمي، كجسم كلب أو قطة أو حمار إلخ.. وهكذا أصبح هم الإنسان الهندي العمل على تفادي الوقوع في التناسخ والعودة من جديد إلى الحياة الدنيا أو الولادة من جديد في أجسام مختلفة، وذلك عن طريق التحلي بالأخلاق الفاضلة والابتعاد عن كل ما يمت بصلة إلى وشائج المادة والعمران، حتى الوصول إلى حالة الإنطفاء التام وبلوغ النرفانا والإتحاد بها إلى الأبد حيث السعادة القصوى والسلام الدائم والثبات الأبدي[(1)]. وقد قامت الفلسفة البوذية التي ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد تقريباً على يد سد هارتا جوتاما Siddhartha Gautama الذي يعرف باسم بوذا أو البوذا (المستنير، البصير) على فكرة التناسخ، وسنرى رأي البوذية في العالم والله والإنسان إلخ...

أ ـ البوذية والله:

يرى بعض الباحثين أن البوذية قد تجنبت الخوض في المسائل الميتافيزيقية والبحوث اللاهوتية وما وراء الطبيعة، وأنها لم تكن لتعير التفاتاً إلى مسألة الحديث عن الله لا سلباً ولا إيجاباً. ولذا فإن الله مسألة متروكة جانباً في البوذية.. ولكن البعض الآخر يرى أن بوذا كان يسخر من القائلين بوجود الله والحديث عنه. فهو يقول: «إن المشايخ الذين يتكلمون عن الله لم يروه وجهاً لوجه. فهم كالعاشق الذي يذوب كمداً وهو لا يعرف من هي حبيبته أو كالذي يبني السلم وهو لا يدري أين يوجد القصر..»[(2)]. ولكننا نلاحظ أن أتباع بوذا من بعده قد تحدثوا عن الله وذهب بعضهم إلى الإعتقاد بأن روح الله قد حلت في بوذا فأصبح هذا في جانب منه إنساناً من حيث تكوينه المادي وفي جانب آخر إلهاً؛ وهكذا رفعوه إلى مصاف

(1) انظر أحمد شلبي، مقارنة الأديان، ج٤، الطبعة الثانية ١٩٦٦، ص ص ٤٧ـ ٥١ وكذلك، محمد كمال ابراهيم جعفر، في الدين المقارن، القاهرة، ١٩٧٠، ص ص ٢٤٦ـ ٢٤٨.

(2) انظر، مقارنة الأديان، ص ١٦٨ (نقلاً عن رادها كرشنن)

الآلهة وقبلوا كلماته على أنها حقائق لا يتطرق إليها الشك.. وهذا الإعتقاد يشبه العقيدة الثنائية المسيحية التي ترى أن شخصية المسيح تتكون من ناسوت ولاهوت، وأن الشخصية اللاهوتية قد حلت بالناسوت. كما ذهب فريق آخر من أتباع بوذا إلى القول، إن بوذا كان إلهاً هبط إلى العالم الأرضي لكي ينقذه مما فيه من شرور ومآس، ولهذا فهو لم يتحدث عن الله لأن هو الله نفسه. والجدير بالذكر أن التيولوجية البوذية تشجع هذا الإعتقاد وتروج له لأنه يتوافق وأفكار البوذية عن الوجود الفردي. وهي تذهب إلى حد أنها ترى في بوذا نموذجاً مثالياً يظهر نفسه في هذا العالم بين الفينة والأخرى لتخليصه مما يعانيه من آلام وأحزان. وفي هذا الصدد يقول أبو المكارم آزاد (أحد وزراء المعارف السابقين في الهند) «يبدو لي أن وضع بوذا في صفوف الفلاسفة أسهل من وضعه في صف الأنبياء، وذلك لأنه لم يتعرض في مباحثه لوجود الله، بل حاول حل مسألة الحياة، وانتهى منها دون التحرش بالله وبوجوده، إنه قد قطع كل علاقة له مع الحياة الدينية في الهند التي كانت تدين بآلهة وإلهات لا تعد ولا تحصى، إنه بدأ بحثه وفرغ منه دون أن يلجأ إلى الإعتقاد بالله، وإن الأساس الذي بنى عليه بحثه، أساس فلسفي، فقال إن هدف الجهد الإنساني يجب أن يكون الوصول إلى حل مسألة الحياة، وذلك من المستطاع دون الإستعانة بوجود فوق العقل. أجل، أسرع أتباعه بعد وفاته إلى تحويل تعاليمه إلى مذهب ديني. ولما وجدوا أنه ترك المكان الذي يحتله الله في الأديان فارغاً، عمدوا إلى بوذا نفسه، فحملوه ووضعوه فوق عرش الإله الفارغ، إلا أن بوذا ليس بمسؤول عما فعله أتباعه»(١).

مع الإشارة إلى أن نظرة الهنود القدامى ـ وقبل ظهور البوذية وغيرها من الفلسفات الهندية ـ إلى الله وصفاته تشبه إلى حد بعيد نظرة المصريين القدامى. فهو إله الآلهة ورب الكون وذو القوة العليا التي ترتعد أمام قدرته الأرض وما عليها، والسماوات وما فيها، وتخر له ساجدة لعظم شأنه وجلاله. وهو الإله الذي ينصر المستغيثين، والخالق الرازق الذي يمنح الأرض المطر، ويهب الدنيا الضياء إلخ.. فمن أغنية في مدح الإله إندرا إله الآلهة:

هو الأعلى من كل شيء وهو الأسنى
إله الآلهة ذو القوة العليا

(١) انظر، المرجع السابق، ص ١٧١.

الذي أمام قدرته الغالبة
ترتعد الأرض والسماوات العالية
إنما هو إندرا إله الكون

* *

هو الذي قهر الشياطين في السحاب
وأجرى الأقمار السبعة الصافية الكبار
واقتحم كهوف الكآبة والأكدار
وأخرج البقرات الجميلة من الأرحام
وأضاء النار... من البرق في الغمام

* *

الجيش المتقدم للهيجاء
يناديه للنصرة يوم الحرب
الأعزاء بصيته الذائع يهتفون
والأذلاء يذكرون اسمه بشفاههم ويهمسون

* *

الأرض والسماء تعترفان بسلطانه وكماله
والجبال المرتعدة تخر له وتسجد لجلاله
هو يرفع الشمس بيده اليمنى
ويفتح الأبواب الحمر من شفق الفجر
فيمزق السحاب الأحمر تمزيقا
ويرسل شآبيب المطر لنصدق به تصديقا[1]

* *

ب ـ العالم

لا تهتم البوذية بالبحث في ظواهر هذا الكون المترامي الأطراف، كما أنها لا تهتم بمعرفة أصل الوجود وتكوينه والغاية منه. فضلاً عن أنها لا تأبه أصلاً بكل ما يتعلق بالماورائيات، ولا تهتم على الإطلاق بالبحث فيما إذا كان العالم قديماً أو محدثاً،

---

(١) نفس المرجع، ص ص ٤٥ـ ٤٦.

لأن ذلك يعتبر بنظرها شيئاً لا أهمية له، ومضيعة للوقت، يؤخر العمل من أجل الخلاص أو النجاة من الآلام في هذا الوجود الذي يعج بالشقاء والشرور نتيجة تعلق الإنسان بتحقيق رغائبه المادية ورغبته الدائمة في الحياة.. وإذن فإن البوذية قد لا تنكر وجود خالق للكون، وإنما لا تهتم بمعرفة ذلك الذي خلق الكون. إنها ترى فقط أن العالم مليء بالآلام والأحزان، وهو عالم وهمي خداع، لأن كل شيء فيه وهم وسراب. فهو في صيرورة دائمة مستمرة وليس فيه إلا حوادث وظواهر متغيرة على الدوام «كشريط سينمائي لا يكف عن الدوران» ما عدا حقائق أربع فقط هي: «الحقيقة الأولى: الألم موجود: فالولادة والمرض والموت ومتاعب الحياة من فراق أحبة أو لقاء أعداء كلها تأتي بالألم. الحقيقة الثانية: لهذا الألم سبب: وعلة الألم هي الشهوات والرغبات لأنها التي تنمي فينا الرغبة في اللذة والتملك والشوق إلى عالم مستقبل. الحقيقة الثالثة: هذا السبب قابل للزوال: ويبطل الحزن متى بطلت الشهوة وانتفى الظمأ إلى الأشياء. الحقيقة الرابعة: الوسيلة لزواله موجودة: ولإبطال الألم طريق واحد هو اتباع.. القول الحق - السلوك الحسن - الحياة الفضلى - التأمل الصحيح...»[٢]. ولما كنا نعتقد خطأ بثبات ودوام هذا العالم، فلهذا فنحن نصدم عن جهل في أحلامنا وتصوراتنا ورغباتنا وأمانينا، عندما نجد أنفسنا نتخلى قسراً وقهراً عن أشياء نحبها ونتمسك بها محاولين الإحتفاظ بها، مع أنها في طبيعتها عابرة زائلة. نحن نريد لمتعنا الثبات الدائم والخلود في عالم لا ثبات له ولا استقرار. ومن هنا سر شقائنا وكل آلامنا وأحزاننا. وهكذا نرى أن البوذية مذهب تشاؤمي في تعاليمه الأساسية. وقد أسرفت في إنكار حقيقة هذا العالم الحسي لدرجة أنه قد أوقعها ذلك في التناقض. فإذا كان كل شيء في العالم لا هوية له ولا حقيقة ثابتة له، لأنه في صيرورة دائمة، فيجب التسليم أيضاً قياساً على ذلك، بأن الآلام والأحزان التي تؤلف بعض ظواهر هذا العالم المتغير، لا حقيقة لها أيضاً، وذلك شيء منطقي. فالعالم الذي لا حقيقة له لا يمكن أن توجد فيه ظواهر أو أعراض لها حقيقة ما.. وإذن فلا مجال للتأكيد على ظواهر الحزن والشقاء الدائمين في العالم. ثم إن دعوة البوذية إلى المحبة ومحبة الآخرين يوقعها أيضاً في التناقض. فكيف يمكن يا ترى للإنسان أن يحب غيره وهو لا يحب أصلاً نفسه ويود التخلص من حياته؟ وكيف تكون هذه المحبة؟ هل تكون بمحبة نفس الآخر فقط دون جسد،

(٢) نفس المرجع، ص ١٦٣

بقتله أو بتخليصه من بدنه؟ أم تكون بمحبة بدنه دون روحه، وفي ذلك إعلاء لشأن الجسم وشهواته، وهو ما تنكره البوذية؟ أم تكون بمحبة روحه وجسده معاً وهو ما يناقض الدعوة البوذية إلى التخلص من سلطان الجسد وربق المادة لبلوغ النرڤانا والاتحاد بها حيث السعادة الأبدية؟ فضلاً عن أن النظر إلى العالم بمنظار التشاؤم والقول إن المحن والآلام هي وحدها العناصر السائدة في العالم ليس من الصحة في شيء. فنحن نلاحظ أن في الحياة الفرح والترح والمرض والصحة والضحك والبكاء والغنى والفقر والحرب والسلام والموت والميلاد والشقاء والسعادة الخ..

ج ـ الإنسان

الإنسان طبقاً للتصور البوذي ليس إلا كائناً مركباً دائم التغير والتطور. وهو يتكون من خمسة عناصر: ١ـ البدن ٢ـ الأحاسيس ٣ـ التصور ٤ـ العقل ٥ـ الوعي. أما الوجود الفردي أو الشخصي في نظر البوذية فهو أشبه ما يكون بالعربة التي يجرها حصان. فهي في حقيقة أمرها «ليست إلا مجموعة من الأخشاب والمسامير وبعض المعادن ركبت بطريقة معينة ثم أعطيت هذا الاسم دون أن يعني ذلك وجود جوهر متميز مستقل لهذا المفهوم من اللفظ». وتتابع مراحل الحياة الإنسانية من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة فالشيخوخة، يجعل من الصعب النظر إلى الشخصية الفردية على أنها كيان مستقل متميز يتمتع بالديمومة والثبات. ولذا فإن البوذية تنكر الإعتقاد بثبات الهوية أو الذاتية من الطفولة إلى الكهولة؛ وتبعاً لذلك فإنها لا تتحدث عن الخلود الفردي المستقل للإنسان وإنما تتحدث عن خلود كلّي مطلق لا أثر فيه للفردية أو الذاتية، يتم باتحاد النفس الجزئية الإنسانية أتمن Athman بالنفس الكلية برهمن Brahman. ولتحقيق الخلود الكلي بالمفهوم البوذي لا بد للإنسان من التخلص من خصائص الفردية ـ ميول، رغبات إلخ.. ـ التي تربطه بهذا العالم الموهوم الذي هو كناية عن خديعة كبرى. لا بد من التخلي عن كل ما هو عابر ومؤقت حتى يستبعد من كيانه كل خصائص الشخصية.

إن الإنسان بنظر البوذية ليس مخلوقاً لغاية معينة كما هو الحال مثلاً في الإسلام، بل هو وجد نتيجة لسوء تقدير، وعلى الإنسان أن يصحح هذا الوجود بإلغاء هذا الوجود نفسه، عن طريق إذلال النفس وكبت الخواطر والأفكار والتحكم في الأحاسيس وقهر البدن والتخلي عن كل شيء حتى عن الرغبة في الحياة فضلاً

عن امتلاك أي شيء على الإطلاق. . «إن الآلام ترجع إلى الذاتية الجشعة المتلهفة، وإلى العذاب الناشيء عن الشهوة النهمة، وإلى أن يستطيع المرء أن يكبح كل ما في نفسه من نوازع الإشتهاء والتلهف الشخصي تظل حياته عناءً واضطراباً، ويصبح ختامه أسى وعذاباً. وهناك ثلاثة أشكال أساسية يتخذها التلهف على الحياة وهي كلها شر: أولها الرغبة في إشباع الحواس وهي الرغبة الشهوانية، وثانيها الرغبة في الخلود الشخصي، وثالثها الرغبة في النجاح والثراء والاهتمام بأمور الدنيا، ولا بد من التغلب عليها كلها، أعني أن الرجل يجب أن يكف عن أن يعيش من أجل نفسه، فإذا كفّ عن ذلك تيسر الصفاء والسكينة. فمحو كلمة «أنا» من أفكار الشخص الخاصة يدفع المرء إلى الحكمة العليا والسعادة الخالدة وصفاء الروح والسكينة وهو ما يعرف عند بوذا بالنرفانا»(١).

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لم وجدت الشخصية إذن، وكيف نتحدث عنها؟ وهب أن الإنسان تخلى عن خصائصه الإنسانية العامة، فما الذي يتبقى منه كإنسان يا ترى؟ إن بدنه سيفنى وستذهب معه الغرائز والميول لارتباطها به، وكذلك سيتلاشى عقله لاعتماده على التجريد من الظواهر والمحسوسات. وهذا يعني إن الإنسان إذا ما استطاع تحقيق الخلود لنفسه فإنه في الواقع لن يتعرف هو على «نفسه»، ولن يعرفه أحد، لأنه فقد كل ما كان يعرف أو يتميز به. إن القصور الفكري في البوذية يتمثل أصلاً في عدم رؤيتها لعناصر ثابتة ذات قيمة جوهرية في الإنسان. وهي قد اضطرت إلى التحدث عن خلود كلي عام عندما رأت أن نظرتها إلى الإنسان تؤدي به إلى الضياع والشقاء والتفلت من كل ما يمت بصلة إلى عالم الأخلاق. لقد وضعت هذا الأمل الخافت بالخلود المطلق لكل من يستطيع الإنسلاخ من وجوده المادي لكي لا تكون مذهباً فوضوياً يؤدي إلى استباحة الفرد لكل ما يرغب فيه في الحياة، ولكي تعطي للحياة معنى ما. .(٢)

ولما كانت البوذية ترى أن العالم كله آلام وأحزان، والفرد لا يمكن أن يتفلت من معاناة هذه الآلام والأحزان إلا إذا وقف بالمرصاد لكل عواطفه ورغائبه حتى الرغبة في الوجود والحياة؛ فقد نظرت البوذية إلى المرأة نظرة عدائية واحتقار، واعتبرتها المسؤولة الأولى عن أسباب الشقاء الإنساني، لأنها هي العامل في استمرار

(١) نفس المرجع، ص ١٦٣

(٢) انظر، في الدين المقارن، ص ص ٢٥٤-٢٥٥، ٢٧٤.

الحياة التي تربط الفرد بالزواج والأطفال والأشياء المادية. وهكذا لم يكن للمرأة أي دور إيجابي أو خلاق في البوذية التي هي باختصار دعوة كاملة إلى الرهبنة في الحياة. وهذه النظرة القاسية إلى المرأة لا نلحظها في أية فلسفة قديمة أو حديثة، ولا في أي دين من الأديان السماوية. فالإسلام مثلاً يحض على احترام المرأة، وينظر إلى دورها في عملية استمرار الحياة، عن طريق الانجاب، نظرة تقدير رفيعة؛ وهو يرى أن الآلام والأحزان التي تعرض للإنسان ما هي إلا ثمرة طبيعية لرعونة الإنسان وجهله. وعندما تتهذب نفسه ويكمل عقله بالمعرفة الصحيحة للكون ونظامه والأشياء وحقيقتها، عندها يستطيع تحمل هذه الآلام بصورة طبيعية جداً.

الفصل الثاني
السعادة

يحتل موضوع السعادة حيزاً مرموقاً في تاريخ الفلسفة الإنساني والفكر العالمي. ولا غرابة في ذلك، فالسعادة تتعلق مباشرة باهتمامات الإنسان، وهي مطلبه وغايته القصوى في الحياة. والإنسان في النهاية هو محور كل فكر وكل علم وكل فلسفة. والسعادة التي يسعى كل فرد إلى بلوغها لأنها بنظره تمثل الخير كل الخير هي الحالة النفسية التي تحل الطمأنينة والسلام والسرور في أعماق الذات الفردية. وشأن كل موضوعات الفلسفة وكل الموضوعات الإنسانية عامة فإن النظرة إلى السعادة الإنسانية تختلف من مفكر إلى آخر ومن فلسفة إلى أخرى. ونحن لا نلاحظ فقط التباين الحاصل حول مفهوم السعادة من مفكر إلى آخر ومن عالم إلى آخر ومن فلسفة إلى أخرى؛ وإنما نلاحظ هذا التباين نفسه حتى في الفلسفة الواحدة كالفلسفة اليونانية أو الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة الشرقية القديمة أو الفلسفة الحديثة الخ.. فقد رأت بعض قطاعات الفلسفة اليونانية مثلاً أن السعادة تكمن في اللذة سواء منها المادية أو الروحية العقلية (الفلسفة الابيقورية، الرواقية..). ومن ربط السعادة باللذائذ المادية رأى أن السعادة تعظم كلما زادت اللذئذ المادية الحاصلة. بمعنى أن السعادة يمكن أن تقاس بكمية اللذات المتحققة فعلاً. والذي ربط السعادة باللذة الروحية أو العقلية رأى أن السعادة الحقيقية ليست هي السعادة الناتجة أو المنبثقة عن مجموع اللذائذ المادية، وإنما هي السعادة المتأتية عن اللذة الروحية التي يحسها ويعيشها الفرد، كالسعادة الحاصلة مثلاً من جراء فعل الخير، كالقيام بمساعدة الفقراء والمحتاجين ومد يد العون للمستغيثين كتخليص غريق وهو على حافة الموت الخ.. حتى أن الفلاسفة أو المفكرين الذين يربطون السعادة

باللذة الروحية يذهبون في رفضهم المطلق ربط السعادة باللذائذ المادية إلى القول بأن السعادة قد تتأتى أو تتولد من بعض الآلام الحاصلة وليس من مجموع اللذات المادية الحاصلة. فالذي يدافع عن مبدأ سام أو يناضل في سبيل تحقيق غاية إنسانية، كالحرية أو العدالة أو المساواة؛ أو الذي يهب حياته للدفاع عن شرف أمته وحماية حدود وطنه، يحس من السعادة ما لا يحسه أحد غيره حتى وهو يعاني أشد المصائب والآلام في سبيل غايته. وقد رأى أفلاطون أن تمام السعادة يكمن في كمال النفس، وأن تحصيل الكمال إنما يتم عن طريق العلم وممارسة الفضيلة. وهذا يقتضي سيطرة القوة العاقلة على القوة الغضبية والشهوانية إلخ.. وقد ربط أرسطو السعادة أيضاً باكتساب الفضيلة أو العلم الصحيح. أما اللذة عنده فهي الثمرة المتأتية عن ممارسة الفضيلة . وحصيلة الفضيلة لا أهمية لها إذا كانت تتمثل أو تتمظهر في لذة مادية، لأن اللذة المادية بحد ذاتها شيء عابر وخادع وسراب.

وإذا رأى البعض بأن الصحة، أي صحة الجسم أو البدن، وكثرة المال أو الغنى، فضلاً عن تحصيل الجاه والتمتع بالجمال واكتساب النجاح في العمل إلى جانب السمعة الحسنة أو الطيبة، من الأمور التي لا غنى عنها لبلوغ السعادة، فإن أرسطو يرى أن هذه قد تكون من الوسائل لبلوغ السعادة إذا ما استخدمت استخداماً صحيحاً لاكتساب العلم الصحيح أو الفضيلة؛ أما إذا لم يستخدمها مالكها للوصول إلى هذه الغاية فإنها لا تعدو كونها عبارة عن خيرات عارضة أو خارجية وليست خيرات حقيقية. وهكذا فالسعادة في نظر أرسطو هي السعادة المتحققة أو القائمة في أعماق الذات وفي داخل الإنسان الذي بلغ مرحلة الكمال. فالإنسان عبارة عن مادة وصورة. والمادة هي الجسم والصورة هي النفس التي تحل في المادة وتحركها. وكمال الإنسان إنما يكون بتحصيل الكمال لنفسه عن طريق اكتساب العلم. وإذن فالسعادة في نظر أرسطو هي في تحقيق الإنسان لماهيته الإنسانية أو في امتلاك الفضيلة. فالفضيلة الخلقية مثلاً هي «ملكة خلقية يكون المرء بحسبها صالحاً، ويقوم بما يتوجب عليه على أحسن وجه..».

ومن هنا يرى أرسطو أن وظيفة الدولة الأساسية يجب أن تكون في تحقيق المجتمع الفاضل عن طريق العمل على إشاعة الفضيلة وليس في تأمين احتياجات

الأفراد المادية كما يرى أفلاطون[١]. والسعادة عند سقراط الذي تتلمذ عليه أفلاطون إنما تكون بالمعرفة الحقيقية وباكتساب الفضيلة التي تذهب إلى حد إطاعة القوانين الجائرة، وهذا ما دفعه إلى التضحية بحياته طواعية وفقاً لمعتقده. والسعادة والبهجة عند ابن سينا تكمن في معرفة «الخير والحق. أما الحق فلذاته، وأما الخير فللعمل به»[٢] كما تكمن في إدراك حقيقة الوجود وفي التحصيل العقلي الذي يوصل إلى الكمال فيصبح الإنسان ذا عقل قدسي مؤهل لتقبل فيض العقل الفعال عليه مما لا يحصل لإنسان آخر غيره. وهذا يعني أن السعادة عند ابن سينا لا تكون في تحصيل اللذات المادية كما يعتقد الجاهل ويسعى إليه، وإنما تكون بمقدار إنسلاخ الإنسان عن اللذائذ المادية سعياً وراء اللذائذ العقلية العالية. فاللذائذ العقلية هي اللذائذ الحقيقية الباقية والخالدة، في حين أن اللذات المادية عبارة عن لذائذ وهمية باطلة.. «.. السعادة قد يظن بها أنها الفوز باللذات الحسية، والرياسات الدنيوية. وبيِّن لمن تحقق الأمور أن اللذات العاجلة ليس شيء منها بسعادة، إذ كل واحد منها لا يخلو من نقائص جمة، منها أن كل واحد منها لن يصفو لمتعاطيها عن شوْب المكروه»[٣].

والسعادة الحقيقية عند الغزالي لا تكون «إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله، قطع علاقة القلب عن الدنيا، بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعلائق..»[٤].

وفي الفكر الفلسفي الحديث نرى أن رينه ديكارت يعتبر أن جمال الحقيقة أبهى من أي جمال مادي زائل، كالجمال البشري مثلاً، وأن السعادة الحقيقية هي في الوصول إلى المعرفة الصحيحة وامتلاك الحقيقة.. أما برتراندرسل فيرى أن الإنسان في هذا العالم، اليوم، يفتقد السعادة التي ينعم بها غيره من الحيوانات العجماوات، ولذلك فإنه لا يعتقد بأن العلم يمكن أن يؤمن السعادة للناس، بل يمكن أن يُظن على العكس من ذلك، بأن العلم الحديث هو السبب الأول في شقاء

---

(١) انظر، دائرة المعارف (ف. أ. البستاني) ج٩، مادة أرسطو، ص ص ٤٣٠، ٤٣١
(٢) الاشارات والتنبيهات، ص ٢٣
(٣) عن أحمد فؤاد الاهواني، ابن سينا، دار المعارف، ١٩٥٨، ص ١١٠
(٤) المنقذ من الضلال، تحقيق صليبا وعياد. ص ١٣٤

الناس وتعاستهم. . «إن حيوانات عالمنا يغمرها السرور والفرح على حين كان الناس أجدر من الحيوانات بهذه السعادة، ولكنهم محرومون من نعمتها في عالمنا الحديث».

وإذا كان بعض الفلاسفة اليونانيين يربط السعادة باللذة، وإذا كانت الفلسفة اليونانية بصورة عامة تربط السعادة باكتساب المعرفة أو العلم الذي يؤمن الكمال للإنسان؛ فإن الفلسفات الشرقية القديمة تربط السعادة بعامة بالعمل والسلوك وفق مبادىء محددة وليس بالمعرفة النظرية.

فالفلسفات الشرقية عبارة عن مذاهب فكرية عملية لا تهتم بالبحث لأجل البحث أو بالمعرفة لأجل المعرفة كما هو الحال عند اليونانيين، وإنما تولي جل اهتمامها للوصول إلى السعادة عن طريق سلوك السبل العملية المؤدية إليها. ففي فترة من تاريخ الفكر المصري القديم نرى مثلاً أنه كان ينظر إلى السعادة على أنها تتم عن طريق القيام بالواجبات الدينية المترتبة على كل فرد إزاء الإلّه ـ فرعون ـ فضلاً عن القيام بالواجبات العائلية إزاء الأهل والأخوة والأخوات، كالبر بالوالدين وإظهار المودة للأخت وحسن السلوك مع الأخ. وفي فترة أخرى من تاريخ الفكر المصري أصبحت السعادة تتمثل في راحة الضمير الداخلية المتأتية عن القيام بالواجبات الخلقية تجاه الآخرين، فضلاً عن القيام بالواجبات الدينية إزاء الإلّه. بمعنى إن السعادة أصبحت تتمثل في البراءة من كل عمل سوء، وفي إعطاء كل ذي حق حقه، وعدم الاعتداء على الآخرين أو إلحاق الحيف بهم، ومساعدة الفقراء والمحتاجين. وقد أدت حركة أخناتون التوحيدية في القرن الثالث عشر قبل الميلاد إلى شعور فياض بالقدرة على الإتصال الذاتي المباشر بالإلّه، من جراء ثقة المتعبد في عناية إلّه الشمس بكل المخلوقات، حتى بأقل مخلوقاته شأناً، فكان التدين الإنفرادي الذي به تحصل السعادة الأخروية. وأصبح الضمير هو القوة الموجهة للسلوك والذي فيه تتم التوبة الصحيحة، لأنه قد أصبح صوت الإلّه في الإنسان. ولم يعد للثروة أي دور يذكر في اكتساب السعادة.

وفي فترة من التاريخ المصري القديم عمت فيها الإضطرابات الداخلية وسادت فيها الأخلاق الفاسدة، راجت نظرة شكية تشاؤمية من إمكانية معرفة العالم

وسر الموت والحياة، وأصبحت السعادة بفضل وطأة المتشككين تكمن في تحصيل اللذة والإقبال على اللذائذ المادية والأخذ بأسباب المسرات، كما هو الحال عند بعد الفلاسفة اليونانيين والفلاسفة الحديثين.

وقد عبر الشكاكون عن أفكارهم بصور مختلفة منها:
شاهدوا أمكنتهم،
لقد هدمت حيطانها،
لا توجد بعد أمكنتها،
كأنها لم تكن أبداً،
لا يأتي أحد من هناك،
حتى يخبرنا عن حالهم،
حتى يدخل السكينة إلى قلوبنا،
(إجعل) ممتعاً لك أن تتبع هواك،
زد كثيراً مباهجك،
ولا تدع للتراخي سبيلاً إلى قلبك،
إتبع هواك وما هو صالح لك،
كيّف أمورك في الدنيا وفق أوامر قلبك،
إلى أن يحل يوم النواح عليك،
هاكم:
لا يأخذ انسان سلعه معه،
بلى لا يعود أحد مرة ثانية ذاك الذي ذهب هناك،
إنه من الخير للناس أن يستمتعوا بالحياة وأن ينسوا الهم والأحزان..

وفي الأساطير السومرية القديمة أن جلغميش الذي انتابه الفزع لدى رؤيته صديقه أنكيدو يموت، إرتحل يطلب المعرفة التي تنجيه من هذا المصير، وتضمن له السعادة والخلود. وفي أثناء ترحاله يلتقي سيدورى التي تنصحه بالتوقف عن السعي في مطلبه لأن الخلود وقف على الآلهة دون الناس، وبالتالي فالخلود بالنسبة إليه مستحيل، وليس له إلا أن يعيش حياته كما ينبغي أن تعاش، وذلك بالأخذ بأسباب المسرات المادية. «يا جلغميش! لماذا تجري هكذا؟ إنك لن تدرك الحياة التي تسعى إليها أبداً. فآلهة الحب قد خلقت الفانين. كتبت عليهم الموت. أما الحياة فقد

ادخرتها في أيديها. يا جلغميش! فلتشبع بطنك. ولتبتهج طوال الليل والنهار. ولينشر كل يوم تقضيه حولك البهجة والغبطة. ولترقص آناء الليل وأطراف النهار. ولتعزف لك الأنغام على مزمار الغاب. لتكن ثيابك نظيفة ورأسك مغسولاً. ولتستحم في الماء. وليحدك العطف على الصغير الذي يمسك بيدك. ولتكن زوجك بالمثل قرة عين لك. فهذا ذخر الإنسان!»[1].

وفي الفكر الهندي تحتل السعادة المرتبة الأولى من اهتمامات الإنسان الهندي. ويرى المفكرون الهنود أن السعادة الحقة التي تولد أو تبعث السلام الحقيقي والطمأنينة الكاملة، والتي لا يعكر صفوها أي شيء في العالم الخارجي، هي السعادة التي تكمن في أعماق الذات، بحيث يشعر الإنسان معها بأنه منسلخ تماماً عن هذا العالم الأرضي بكل ما فيه وما يتصل به من علائق مختلفة، سواء منها اجتماعية أو مادية أو دموية إلخ.. وإذا كانت الفلسفة الهندية قد أخذت تحتل مكانتها الطبيعية إلى جانب الفكر العالمي في العصر الحديث، فلعل ذلك يعود إلى الحلول النجاتية التي توصل إليها الهنود لإحلال السعادة الإنسانية والسلام العام. والذين ما فتئوا يرددون بحزم بان طرائق نهجهم في الحياة هي السبيل الوحيد لتخليص العالم والإنسان اليوم من كل ما يعصف به من شرور ومآس. حتى أن أحد المفكرين الوجوديين المعاصرين، كارل ياسبرز، يذهب إلى حد القول بما معناه، أن الفلسفة الهندية تقدم للذات الإنسانية الفردية سلاماً أعمق من أي سلام تقدمه أية فلسفة عالمية أخرى، وبالتالي تقدم للذات الفردية الغربية سلاماً أعمق من أي سلام يمكن أن يعرفه غربي..

لقد رأى الهنود أنه إذا تمكن الإنسان من التحرر من قيود الجسم الهيولانية والتفلت من كل ما يمت بصلة إلى عالم الواقع المادي، استطاع بلوغ الاتحاد بالبرهمن Brahman المبدأ الأول الكلي للكون والإنسان والحياة حيث يعيش هناك إلى الأبد في حالة تامة من السعادة الغامرة والسلام المطلق. أما الطريق الموصل إلى تحقيق الاتحاد بالرهمن حيث السعادة القصوى، فهو يتم بواسطة مراحل أربع هي: ١ـ مرحلة الإعداد والتهيوء على طريق السعادة، وهي تسمى بمرحلة المريد أو التلميذ، أنتيفاشن. وفي هذه المرحلة يلجأ الإنسان إلى معلم غورو يأخذ عنه مجموعة القواعد والأخلاق التي ينبغي عليه أن يسير بمقتضاها، كما يخضع فيها لنظام قاس من التطهير الخلقي والمادي والعفة الجنسية. ٢ـ مرحلة رب

الأسرة، وهي مرحلة الزواج التي يقدم المريد أو السالك فيها على التزوج لكي ينجب ولداً قبل أن يسيب العالم ويعيش بعيداً عنه. ٣ـ **مرحلة الرحيل إلى الغابة**، وهي مرحلة الانقطاع النسبي عن العالم والناس للتفرغ للعبادة والتأمل في الوجود والحياة والمبدأ الأول للكون. ٤ـ مرحلة **القديس المتسول**، وهي مرحلة المريد للحق والساعي إلى بلوغ السعادة الأبدية والاتحاد مع المبدأ الكلي أو الذات الكلية، والمسافر دائمًا في الأرض بعيداً عن الناس لتحقيق غايته. (مع الاشارة إلى أن هذه المراحل تشبه إلى حد ما.. المقامات التي ينبغي على السالك الصوفي الاسلامي المرور بها للوصول إلى غايته وهي الاتحاد بالله). وهكذا فالفلسفة الهندية فلسفة لا ترى السعادة في النظر والبحث المجرد كما هو الحال بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية عموماً، وإنما هي فلسفة عملية تبغي الحقيقة أو المعرفة لأجل الخلاص عن طريقها. فالمعرفة الهندية المتحققة هي المعرفة التي يتم فيها ذوبانُ الذات المفكرة في موضوع الفكر أو التفكير أو الموضوع المفكر فيه؛ وبمعنى آخر، هي المعرفة التي تتحد فيها الذات المفكرة مع ذات الموضوع، بحيث يصبحان شيئاً واحداً.

وفي حين نرى أن الفلسفة الحديثة والمعاصرة بعامة تريان أن الخير والسعادة إنما يكونان بمقدار تطوير الحياة والكون من أجل خدمة الإنسان حتى ولو أدى ذلك إلى المصادمة مع الواقع للتغيير والتعديل فيه؛ فإننا نرى بأن الفلسفة الهندية فلسفة مسالمة لا تسعى إلى التصادم مع الواقع، وإنما تقبل هذا الواقع كما هو عليه بكل تناقضاته ومتضاداته؛ لأنها تؤمن كما هو شأن الصوفية بأنه صادر في الأصل عن مبدأ أعلى خيرّ كل الخير، وترى فيه الوحدة المطلقة في كل شيء، بالرغم من تعدد الأشياء فيه في الظاهر. ومن هنا كان إيمان غاندي بالتناسخ وبالإنجيل والتوراة والقرآن والكتب الزردشتية الخ.. وإذن فالسعادة في الفلسفة الهندية لا تتولد من السيطرة على العالم الخارجي أو التحكم به بواسطة العلم أو المعرفة، وإنما تحصل بالتكيف مع الواقع الخارجي كما هو، بحيث لا يقوم أي نزاع بين الإنسان والكون وغيره من الناس. وهذا التكيّف يتم عن طريق كفاح الروح أو النفس الفردية «آتمن» ضد نزعات أو رغائب البدن المادية. وعندما يتحرر الإنسان من كل ميوله وأهوائه حتى الرغبة في الوجود والحياة، وعندما تتحكم نفسه في أمور البدن وتترفع عن كل وشائج المادة التي تربطها بالدنيا، عندها يتحرر الإنسان ويقوم السلام في داخله،

ويصبح قادراً على الاتحاد بالبرهمن أو النفس الكلية الشاملة، ويصل إلى النشوة المطلقة أو «النرڤانا». وإذن فإن إذابة كل خصائص الشخصية الفردية بصورة تامة هي السبيل الوحيد للخلاص من السمسارا Samsara أو التناسـخ، ولتحقيق الاتحاد بالنفس الكلية أو الشاملة والعيش في حالة دائمة من النرڤانا أو السعادة الغامرة. وهذه الحالة من النرڤانا تشبه حالة الاتحاد والوحدة بين الصوفي المسلم والله حيث يصبح المحب والمحبوب أو العاشق والمعشوق شيئاً واحداً. مع الإشارة إلى أن أهل الصوفية كابن عربي مثلاً يرون أن السعادة الحقيقية هي بهجة القلب والروح لا بهجة الجسم. والروح الكاملة تسعد مجردة عن المادة كما تسعد مع المادة ولكنها لا تسعد أبداً بالمادة وحدها . والجدير بالذكر أن مفهوم السعادة والسلام الهندي الـذي يماثـل إلى حد بعيد مفهوم السعادة والسلام في الفكر الصوفي الإسلامي، يناقـض مفهـوم السلام الحقيقي والسعادة الحقيقية في الفكر الإسلامي الصحيح. فالإسلام يوصي باحترام البدن وبتلبية كل احتياجاته الفطرية الطبيعية ولكن بدون أي شطط. ولذا فالإسلام يحرم محاربة نزعات الإنسان المادية الطبيعية ويدعو فقط إلى الاعتدال وضرورة سيطرة النفس على رغائب البدن وميوله الجامحة. ومن هنا موقفه المناهض والعدائي من العزوبية أو التبتل. إن السلام والسعادة في الإسلام يقومان عندما لا تطغى النفس على البدن، ولا تتحكم حاجات البدن في النفس، ويقوم كل فرد بالتكاليف الشرعية المترتبة عليه، فيعيش سعيداً مع نفسه، وفي جالة اطمئنان وسلام مع ذاته ومع الآخرين. وفي حين نرى أن المصريين القدامى بعامة كانوا يربطون السعادة باكتساب الحياة الآخرة، ويستبعدون حصول السعادة الفردية في هذه الحياة الدنيا، وذلك بعكس الهنود والفلاسفة اليونانيين الذين يـربطون السعادة بهذه الحياة الأرضية، نرى أن الإسلام يرى أن السعادة يمكن أن تتحقق لكل فرد في الحياة الدنيا وفي الآخرة على حد سواء، وذلك عن طريق المعرفة الشرعية أو الدينية الصحيحة والسلوك وفقها بالتمام. والجدير بالذكر أن المفكرين المسلمين المعاصرين بخاصة يعتبرون أن الإسلام هو الوحيد الذي يمكن أن يؤمن السعادة الفردية ويحل الطمأنينة داخل أعماق كل فرد، كما يحل السلام العام في الكون باسـره. فبملاحـظة شريعـة الله التي تنسق بين سلوك الإنسـان وحياتـه المضمرة، فإن الناس يستطيعون العيش بسلام مع أنفسهم ومع العالم. أما السلام مع أنفسهم فينشأ من توافق حركتهم أو سلوكهم مع دوافع فطرتهم؛ فضلاً عن أنهم يسلكون جميعاً وفق منهج واحد يؤلف جزءاً من ناموس الكون العام، وبذلك

يبلغون ذروة سعادتهم؛ لأن توافق الناس مع الناموس الإلهي العام لا يؤجل سعادتهم إلى الحياة الآخرة، إنما تتم هذه السعادة تمامها وتبلغ كمالها فقط في الدار الآخرة. وغاية الشريعة في الأرض ليس مجرد العمل للآخرة. فالدنيا والآخرة مرحلتان متكاملتان، وشريعة الله هي التي تنسق بين المرحلتين. «إن الدين الإسلامي لا يوجه الناس فقط نحو الحياة الآخرة، وإنما يرعى شؤنهم الدنيوية ويعمل من أجل سعادتهم في الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة معاً أو بما يمكن التعبير عنه شرعاً بسعادة الدارين»[1]. وأما السلام مع **الكون** فينشأ من توافق حركتهم مع حركة الكون، وذلك باحترام النظام الذي يهيمن عليه. وبذلك لا يحيا الإنسان فقط وفقاً لمشيئة الله، وإنما تنعقد أواصر الصداقة بينه وبين الكون، ويقوم السلام العام.

إن الوجود ليس خصماً للإنسان كما يميل العلم الحديث إلى تصوير ذلك، إنما هو صديق ودود، والجهل وحده يدفع إلى الإعتقاد بعكس ذلك. والإسلام دين الوحدة الكبرى في هذا الكون المترامي الأطراف. الوحدة بين جميع جزئياته،ابتداء من الذرة حتى أكثر المخلوقات تعقيداً. وحدة جميع نشاطاته وطاقاته وأفراده وأجياله وبدايته ونهايته وأرضه وسمائه ودنياه وآخرته وأديانه. فهذا الوجود الذي يتجلى بأشكال وأحجام مختلفة هو من مصدر واحد، ومن طبيعة واحدة، ومن إرادة واحدة. لقد كان في البدء موحداً قبل أن يعرف التجزوء وتتحدد أبعاده. والحياة في هذا الكون إنما هي مقصودة وبغاية وليست صدفة. وهي متولدة من الماء. والكائنات الحية العليا تتميز بخاصية مشتركة فيما بينها وهي التوالد. والإنسان في سلسلة الكائنات الحية أشرف مخلوق على الأرض، وكيانه مصنوع من أديم هذه الأرض: الطين. والوحدة في الأصل والدين تؤدي ليس فقط إلى نوع من الإلفة والوئام بين الإنسان والعالم، وإنما أيضاً إلى سلام عادل حقيقي بين جميع الناس. يقول أوجين يونغ Eugène jung «ينبغي أن لا نتجاهل ميول السلام الملحوظة في الإسلام. فهو يقود في النهاية إلى وحدة القلوب والنفوس»[2]. لذا ينبغي أن لا ندهش من واقع أن

---

(١) أنظر،

Osman Amin, Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses, p. 146.

(٢) انظر: E. Jung, Le Réveil de l'Islam et des Arabes, Paris, 1933, p. 27.

وللتوسع، انظر، كتابنا، مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، ص ص ١١٢- ١١٦.

الإسلام يدين كل أنواع الحروب التي تشهر باسم «الدين» أو «الجنس»، وكذلك الحروب التي تسيرها المطامع المادية والشخصية. فهو يعتبر أن السلام هو القاعدة العامة والحرب استثناء لها لا يمكن تبريرها إلا في حالتين فقط:

١ - إذا كانت الحرب بغاية التخلص من فرد أو جماعة تقف حائلاً دون الاسلام وانتشاره

٢ - إذا كانت الحرب بغاية تحرير الإنسان وتحقيق العدالة الاجتماعية.

وإذا كان الإسلام يعني في جوهره السلام العام، فإنه يرى بأن بلوغ هذا السلام إنما يكون بانتهاج خطوات عملية تشكل مراحل فعالة لا غنى عنها على طريق السلام العالمي، هي:

١- سلام الضمير
٢- سلام البيت
٣- سلام المجتمع

١- سلام الضمير

إن سلام الضمير يشكل حجر الزاوية في طريق سعادة الفرد وإقامة السلام العالمي. ولا يمكن للعالم أن يعرف سلاماً لا يتمتع فيه الفرد بسلام الضمير. وسلام الضمير يعني الطمأنينة التي تتم عندما يتمكن الفرد من إشباع حاجاته المادية في توافق تام مع نوازعه الروحية ومصالح الجماعة وانظمتها. إن الانسان مهما قيل في شأنه، يبقى عبارة عن وحدة عضوية له تكوينه الخاص وكينونته الخاصة. والإسلام لما كان يراعي هذا الواقع، فإنه لهذا بالذات، هو دين الواقع الذي يشتمل على مبادىء السلام العالمي ويؤمن السعادة الإنسانية، ويستبعد العقد النفسية، ويرى بأن الخطأ والخطيئة والنسيان من مكونات الفطرة البشرية، وأن الله يمنح عفوه ويهب رحمته، لكل من يطلب عفوه ويستجدي رحمته.

٢- سلام البيت

إن روابط الإلفة والمحبة والتسامح والتعاون والثقة هي التي تشكل الأسس التي لا غنى عنها لشيوع السعادة والسلام في البيت. وحتى يكون هنالك تفاهم وطيد بين «قطبيه»، لا بد من مراعاة الأمور التالية:

أ ـ ألا يتم عقد الزواج إلا برضى الفريقين التام
ب ـ أن يتحمل الرجل أعباء المنزل المادية وتنصرف المرأة إلى السهر على شؤونه وراحة زوجها وتربية أطفالها

ج ـ أن تعطى المرأة الحق في المطالبة بالفسخ أو الطلاق إذا شاءت ذلك.
د ـ الحق المتبادل في الميراث

٣ـ سلام المجتمع

بينما تؤكد مذاهب فكرية عديدة على حتمية الصراع بين الطبقات والتنافس والنزاع بين الأفراد، فإن الإسلام يستبعد الخصومة بين الأفراد، فضلاً عن الطبقات التي لا يعترف بوجودها أصلاً، ويدعو كل الناس إلى الوحدة والتعاون حتى يحل الوئام في المجتمع. فكل الناس يتمتعون بنفس الحقوق ويخضعون لنفس الواجبات. وحتى يسود المجتمع سلام حقيقي، لا بد من توافر مجموعتين من الشروط:

أ ـ مجموعة الشروط الذاتية ب ـ مجموعة الشروط الموضوعية.

أ ـ مجموعة الشروط الذاتية: وهي ثلاث:

١ـ مشاعر المحبة والرحمة، التي يجب غرسها في نفوس الأفراد منذ الصغر وتدريبهم عليها. فكل الناس من مصدر واحد وينتظرهم مصير واحد.

٢ـ ينبغي على كل فرد أن يبتعد عن التعالي والمفاخرة؛ وأن يمتنع عن المس بكرامة الآخرين أو التجريح بهم؛ وأن يكون متسامحاً شريفاً في معاملاته؛ وأن يبتعد عن «ألعاب الحظ» ومعاطاة الخمر التي تفقده السيطرة على نفسه وعقله.

٣ـ ينبغي على كل فرد أن يؤمن بأولوية وتقديم مصلحة الجماعة على مصالحه الخاصة.

ب ـ مجموعة الشروط الموضوعية: وهي أيضاً ثلاث:

١ـ ضمانة الحياة: إن الإسلام يحرم قتل النفس وينظر إلى كل جريمة فردية على أنها جريمة جماعية موجهة إلى الجماعة بأسرها، وعلى الجماعة أن تتحمل مسؤولية ذلك بحماية الفرد والمحافظة على أمواله المكتسبة بالطرق المشروعة.

٢ـ التوازن الاجتماعي: إن الإسلام يوصي بالعمل على إحلال نوع من التوازن بين ثروات الأفراد حتى لا يقوم في المجتمع الإسلامي ثراء فاحش أو فقر مدقع

٣ـ ضمانات حياة كريمة لكل فرد: إن الإسلام يوصي بتأمين كافة احتياجات الفرد المادية وذلك في حال العجز أو المرض أو الكِبر، كما يطلب من الدولة وجوب التدخل لمساعدة رب الأسرة الذي لا يكفيه مردود عمله أو دخله لتأمين حياة كريمة وسعيدة لأفراد عائلته، وكذلك التدخل لمساعدة طالبي الزواج الذين لا يستطيعون ذلك لضيق اليد. . «إن تأمين حياة حرة كريمة واجب لكل عاجز ومحتاج يعيش في المجتمع الإسلامي سواء كان مسلمًا أو غير مسلم. وبهذه الصورة يستطيع كل فرد أن يرتفع بنفسه وأشواقه إلى ما هو أعلى من ضرورات الغذاء والملبس، ليتأمل جمال الكون والخلق. أما إذا صرف الإنسان ـ وهو خليفة الله في الأرض ـ جل وقته لتأمين حاجاته الحياتية، وفي بعض الأحيان دون أن يحقق مبتغاه على الوجه الصحيح، ودون أن تمد إليه الجماعة يد العون، فانه لن يجد متسعاً من الوقت يستطيع معه التأمل في روعة الخلق، ولن يستطيع ذلك أصلاً إذا ما أراد ذلك، وسيحيا حياة هي دون حياة الحيوان. فالحيوان يجد كفايته من الطعام والشراب، وبعضه يمرح كالطير الذي يغرد فرحاً بالحياة. . »(١).

السلام العالمي

وعندما يقوم السلام في الضمير ويقوم السلام في البيت ويعلو السلام في أرجاء المجتمع، بمعنى أنه عندما تترجم مبادىء الأخوة والمساواة والعدالة إلى أفعال حية، وتزول حواجز التعصب، ويختفي الظلم؛ فإن السلام العالمي ينتصب عالياً لينشر ظلاله الوارفة على فسيح أرجاء الكون مهما اتسعت جنباته .

---

(١) انظر كتابنا، مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، ص ١٩٣ .

القسم الثالث
المنطق

الفصل الأول
منهج البحث بين الفلسفة والشريعة

وقف فقهاء المسلمين من الأصوليين والمتكلمين، من المنطق الأرسطي، موقفين: فريق منهم حمل عليه وأفتى بتحريمه، قائلاً: «من تمنطق فقد تزندق»، وأن الاشتغال بالفلسفة شر، والمنطق هو المدخل إلى دراسة الفلسفة، فمدخل الشرِّ شرٌّ، وعلى رأسه فضلاً عن الأشاعرة وبعض المعتزلة، محمد بن إدريس الشافعي وأبو بكر الباقلاني وأبو السعادات ابن الأثير والشهرزوري المعروف بابن الصلاح وأبو سليمان السجستاني والقشيري والطرطوشي وابن تيمية الذي وضع كتاباً سماه «نصيحة أهل الإيمان والرد على منطق اليونان» لخصه السيوطي في كتاب، بعنوان: «جهد القريحة في تجريد النصيحة» وابن قيم الجوزي الخ.. وفريق آخر انتصر له وعلى رأسه فضلاً عن فلاسفة الإسلام ـ الكندي والفارابي وابن سينا واخوان الصفا وابن رشد الخ.. ـ عبدالله بن المقفع وابنه محمد وفخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي وابن حزم الأندلسي والغزّالي الذي كان يقول: «من لا معرفة له بالمنطق لا يوثق بعلمه» و«إن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً»[1].

وقد يعود السبب لتحمس بعض المسلمين للمنطق الأرسطوطاليسي هو إعجابهم الشديد بالتراث الإغريقي بعامة والميتافيزيقا الأرسطية بخاصة. وهكذا لم يكن لهم بدّ من تبني مناهج البحث الإغريقية نفسها لا سيما وأن الميتافيزيقا الأرسطية تقوم أصلاً على علم المنطق الذي ابتدعه أرسطو نفسه، ولا يمكن الفصل بينهما. ولهذا يرى البعض أن الفلاسفة المسلمين كانوا امتداداً للعقل الهليني في العالم الإسلامي وأن الوشائج التي كانت تربطهم بالإسلام وروحه كانت واهية تماماً. كما أن السبب الذي دعا معظم المفكرين المسلمين إلى رفض المنطق الأرسطي يعود إلى رفضهم أصلاً للتراث الإغريقي الذي يبعد كل البعد سواء بمضمونه أو بمناهج بحثه عن الشريعة

(١) انظر، الغزالي، المستصفي، ج١، القاهرة، ١٣٢٢ هـ، ص ١٠.

الإسلامية وروحها. مع هذا فإننا نلاحظ نوعاً من التردد وعدم التماسك في الرأي من لدن الفريق الرافض للتراث الهليني بعامة ولمناهج بحثه بخاصة. ففي حين نرى مثلاً أن الإمام الغزالي الذي يقف من التراث اليوناني الفلسفي موقف الناقد له والرافض له ولا سيما في كتاب تهافت الفلاسفة؛ نلاحظ أيضاً أنه قد اعتبر معرفة «منطق أرسطو» شرطاً من شروط الإجتهاد وفرض كفاية على المسلمين؛ وأنه لا يمكن للمسلمين أن يتخلصوا من الخطأ في الإستدلال في شتى علومهم إلا إذا تبنوا منهج البحث الأرسطوطاليسي؛ حتى أنه قد سمى كتابه في المنطق «معيار العلم» وسمى كتابه في الأخلاق «ميزان العمل»، ونظر إلى المنطق على أنه علم معياري، ميزان للحق والصواب، يقاس به التفكير ويبين ما يجب أن يكون عليه الفكر السليم؛ بمعنى أن المنطق هو علم الفكر أو علم التفكير الصحيح أو قانون العقل الذي تعصم مراعاة قواعده الذهن عن الوقوع في الخطأ، كما أن العروض ميزان الشعر والنحو ميزان الإعراب. «(المنطق هو) القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس عن غيره، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقيناً وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها»[١]. «إن المنطق كالمعيار والميزان للعلوم كلها، وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان ولا الربح من الخسران»[٢]، «لا أدعي أني أزن بها (أي بقوانين العقل) المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية؛ وكل علم حقيقي غير وصفي، فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم»[٣].

واعتبر ـ أي الغزالي ـ أن القياس المنطقي (بالمعنى الأرسطي) أو قياس البرهان يوصل إلى اليقين، في حين أن قياس التمثيل أو القياس الأصولي أو قياس الغائب على الشاهد، لا يوصل إلا إلى الظن، لأن المقدمة الكبرى فيه ظنية. «والحكم المنقول ثلاثة: إما حكم من كلي على جزئي وهو الصحيح اللازم وهو القياس الصحيح، وإما حكم من جزئي واحد على جزئي واحد كاعتبار الغائب بالشاهد وهو التمثيل. . وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد وهو الاستقراء وهو أقوى من التمثيل. .»[٤] **وهاجم** منهاج المتكلمين «الذي يخرج عن منطق أرسطو في

(١) أنظر، الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٣.
(٢) انظر، الغزالي، ميزان العمل، ص ص ٥٩- ٦٠.
(٣) انـظر، الغزالي، القسطاس المستقيم، القاهرة، ١٣٥٣ هـ، ص ١٨٨.
(٤) انظر، الغزالي، معيار العلم، الطبعة الثانية، دار الأندلس، بيروت ١٩٧٨، ص ١١٦.

اخذ المتكلمين بمقدمات مشهورة تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها لا القانون العقلي ـ وهو عنده منطق أرسطو وقضاياه، الذي يقرر أن البديهيات وحدها هي التي ينبغي تسليمها ـ ولكن مجرد شهرتها وتوافرها. . »[1] **قائلاً** «إن أكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء في مجادلاتهم وتصانيفهم مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم سلموها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها. ولذا نرى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها وتتخبط عقولهم في تنقيحها»[2].

كما أننا نلاحظ أن الفقهاء الذين وقفوا من المنطق الأرسطي موقف الرافض والناقد يرون عكس ما يرى الغزالي الذي يوصف عادة بـ «حجة الإسلام» و«عبقري العالم الإسلامي وسيد مفكريه» و«المدافع الأكبر عن الشريعة» في وجه الفلاسفة عموماً ولا سيما الفلاسفة اليونانيين. فابن تيمية (٦٦١-٧٢٦ هـ الموافق ١٢٦٣-١٣٢٨م) مثلاً، يرى أن اليقين في قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد أقوى منه في قياس البرهان أو الشمول، لأن الحكم في الجزئي هو حكم ثابت، والجزئي هو الموجود حقيقة، فضلاً عن أن قياس الشمول أو البرهان يقوم أصلاً على مقدمة أو قضية كلية مستفادة من قياس التمثيل.

والسؤال الذي يمكن طرحه هو: إذا كان قياس التمثيل الذي تحدث عنه ابن تيمية هو نفسه القياس الأصولي أو قياس الغائب على الشاهد، وإذا كان القياس هو أحد مصادر التشريع الإسلامي بعد القرآن والسنة والإجماع عند أهل السنة من المسلمين دون غيرهم، على اعتبار أن المسلمين من أهل الشيعة لا يأخذون به كمصدر من مصادر التشريع؛ فمن يا ترى يعبر موقفه أو رأيه تماماً عن حقيقة هذا النوع أو المصدر من التشريع؟ هل هو الإمام الغزالي أم ابن تيمية؟ لا شك أن جمهرة الفقهاء من المسلمين المعاصرين من أهل السنة ـ فضلاً عن كل فقهاء المسلمين الشيعة ـ يتشددون في رفض المنطق الأرسطي كأداة للبحث في أمور الشريعة، وبالتالي يمكن الإستنتاج بأنهم يساندون ابن تيمية في موقفه من المنطق الأرسطي، ولكن دون الاتفاق فيما بينهم على طبيعة قياس التمثيل، ومن ثمة تأييد موقف ابن تيمية منه ـ مع الإشارة إلى أن قياس التمثيل كان موضوعاً خلافياً بين

---

(١) انظر، علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، الطبعة الرابعة،دار المعارف، مصر، ١٩٧٨، ص ٧٧.
(٢) انظر، الغزالي، معيار العلم، ص ١٦٠

الفقهاء من الأصوليين والمتكلمين السنة في عصر الغزالي وقبله وبعده ـ ولهذا فهم يقفون من الفلسفة بصورة عامة، وبخاصة الإسلامية، موقف الرافض، وذلك انسجاماً مع موقفهم في رفض المنطق الأرسطي كمنهج بحث في أمور الشريعة.

ولذا فإن كتابة فصل جديد إلى ما يسمى بالفلسفة العربية الإسلامية أو الفلسفة الإسلامية لا يثير اهتمامهم على الإطلاق. إن معظم المفكرين المسلمين المعاصرين يميزون تميـيزاً حاسمًا بين الفلسفة والشريعة ولا يرون أن هنالك قاسمًا مشتركاً بينهما. فهنالك فرق كبير بين منطق الفلسفة ومنطق العقيدة، بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة، بين أسلوب الفلسفة وأسلوب العقيدة. إن لغة الفلسفة تختلف عن لغة العقيدة، ومن الخطأ أن نخلط بينهما. فالفلسفة والعقيدة عالمان غريبان عن بعضهما بعضاً ولا يمكن أن يلتقيا على الإطلاق، لأنه لا علاقة جامعة بين الإثنين. فأسلوب الفلسفة أسلوب منطقي معقد جاف يخاطب العقل وحده معتمداً لغة خاصة ومصطلحات خاصة لا يدركها إلا قلة من الناس، في حين أن العقيدة تعتمد الوضوح والبساطة وتتوجه مباشرة إلى وجدان كل شخص وعقله لتروي ظمأه إلى معرفة الكون والعالم. ونحن لا نعرف الحقيقة بالعقل وحده ولكننا نعرفها بالقلب أيضاً على حد قول ديكارت Descartes وبسكال Pascal الفيلسوفين الفرنسيـين المعروفين.

لذا فإن معالجة موضوعات العقيدة باستخدام منهج الفلسفة الذي يقوم على المنطق ـ الحد والبرهان ـ غلط جوهري. فهناك ارتباط وثيق بين طبيعة الموضوع المعالَج وطبيعة المنهج المستخدم. إن الموضوع المعالج (بفتح اللام)) يتأثر حكمًا بالمنهج المعالِج (بكسر اللام) وقد تتغير حقيقته إذا عولج بواسطة منهج غريب عن طبيعته. والفلاسفة المسلمون بنظر المفكرين المسلمين المعاصرين المحافظين لم ينتبهوا إلى انحرافهم عن المفاهيم الإسلامية الصحيحة عندما عالجوا موضوعات الإيمان بلغة الفلسفة المستفادة من اليونان. والطريق السليم لتجنب الوقوع في مهاوي الفلسفة، هو أن نبحث في أمور العقيدة بأسلوب العقيدة نفسها؛ وإذا ما فعلنا ذلك، فإننا لن نرى من أنفسنا بعد ذلك ميلاً إلى الفلسفة ولا حاجة إلى مناهجها. ثم إن الفلسفة لا تختلف عن العقيدة من حيث الأسلوب أو منهج البحث فقط، وإنما تختلف عنها أيضاً من حيث التطبيق أو الفائدة العملية الحاصلة. فإذا كانت المعرفة الصحيحة هي التي يمكن أن تترجم إلى أعمال محسوسة أو إلى حركة حية

نشطة تدفع الفرد إلى العمل لأجل تنمية الحياة وخير الإنسان، فإن هذه المعرفة ليست خاصية الفلسفة وإنما هي خاصية العقيدة. ويكفي أن نذكر ما كانت عليه البشرية، وما كان عليه العرب من تنابذ وتنازع قبل مجيء الإسلام، حتى ندرك الدور العظيم الذي لعبته العقيدة الإسلامية في بناء الأمة العربية والأمة الإسلامية والحضارة العربية الإسلامية الإنسانية، سواء على صعيد الأخلاق أو العلم أو الحضارة المادية البحتة.

إن العلم بالرغم من تقدمه الهائل لا يعرف حتى اليوم حقيقة الإنسان ولا مصيره ولا تكوينه. والإنسان لم يزل بالنسبة إلى العلم لغز الكون الأكبر، في حين أن الدين يقدم صورة واضحة لأصل الإنسان وتكوينه ومصيره والغاية من وجوده. وكما أن العلم المعاصر اليوم هو ثمرة «العقل الوثني» البعيد عن الإسلام والرؤيا الإسلامية الصحيحة بنظر المفكرين المسلمين المعاصرين المحافظين، فكذلك كانت الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام في نظرهم نتاج التأثر «بالعقل الوثني» اليوناني، وبالتالي، فإن ما يسمى بالفلاسفة المسلمين والمتكلمين المسلمين وقعوا في خطأ فادح هو خطأ «العقل الوثني» الذي هو أبعد ما يكون عن روح الإسلام وتعاليم الإسلام. ولهذا فبدلاً من أن يدافع الفلاسفة المسلمون والمتكلمون المسلمون عن العقيدة الإسلامية بأسلوب العقيدة نفسها، شغلوا بمحاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة، مستخدمين أسلوب الحكمة أو الفلسفة في البحث في أمور العقيدة. وهكذا فبدلاً من أن يحفظوا على الإسلام أصالته، فإنهم شوهوا العقيدة الإسلامية وذلك منذ اللحظة التي استخدموا فيها نماذج الفكر الإغريقي في مباحثهم. وباختصار، ينبغي بنظر المفكرين المسلمين السلفيين التخلي جملة وتفصيلاً عن كل ما يمت بصلة إلى الفلسفة وعلم الكلام، والإقبال على القرآن لنعيش وفق تصوراته، ونتدارسه كما هو بدون مواقف عاطفية وأفكار فسلفية مسبقة، لأنه كتاب الله الذي يرسم بالمعارف الصحيحة الطريق الصحيح للناس.

أما المنهج الذي يجب استخدامه في دراسة هذه العقيدة، فهو منهج «التفسير والتصوير». يجب أن نتتبع القرآن عن كثب ونبسط تصوره للكون دون تشويه. ليس علينا أن نهتم بتفنيد مزاعم «الخصم» ورفضها، وذلك حتى لا نقع في أحابيله ونستخدم مناهجه. أما الدور الذي ينبغي على العقل أن يلعبه في هذا المنهج التفسيري، فهو محدود جداً، لأن عليه أن يكون مقيداً بالنص القرآني نفسه. إن

الإسلام لا يعادي العقل ولا يعادي العلم أو العلماء على الإطلاق. فالعقل هبة من الله، إنما ليس هنالك من عقل بشري واحد لدى جميع الناس. إن العقل متعدد. من هنا احتمال الوقوع في الخطأ في التحليل، وحتى يصار إلى تجنب الوقوع في الخطأ، على العقل أن يبقى قريباً من النص القرآني الذي يعين حدوده. وبمراعاة هذا الشرط يقوم التفاهم وتنعقد أواصر الانسجام بين العقل الإنساني والعالم الخارجي. يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾[1]. ﴿والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾[2]. ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا﴾[3]. ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾[4]. ﴿.. إنما يخشى الله من عباده العلماء..﴾[5]. ﴿.. والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا..﴾[6].

لكن السؤال الذي يمكن طرحه أيضاً هو: إذا كان منهج «التفسير والتصوير» كافياً لتقريب الشريعة من الأذهان، فهل هو كافٍ للبحث في أمور الشريعة واستخراج الأحكام الشرعية والقوانين التفصيلية منها لمسايرة الأوضاع المستجدة في المكان والزمان؟ لا نعتقد ذلك.. ولهذا فإن السؤال المتعلق بطبيعة منهاج البحث في الشريعة عند جمهور المسلمين من أهل السنة ولا سيما الجانب المتعلق منه بقياس الغائب على الشاهد أو القياس الأصولي، لا يزال مطروحاً؟ يمكن القول إن علم أصول الفقه بالنسبة إلى الشريعة يماثل علم المنطق بالنسبة إلى الفلسفة. فإذا كان المنطق عبارة عن مجموعة القواعد والقوانين التي تجنب مراعاتها الوقوع في الخطأ في التفكير، فإن علم أصول الفقه الذي هو بمثابة المنطق الإسلامي هو أيضاً عبارة عن مجموعة القواعد التي تجنب مراعاتها الخطأ في الإستدلال على الأحكام الشرعية أو استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية. وهكذا فعلم الأصول هو المنطق الفقهي أو الشرعي إلى جانب المنطق الفلسفي. والسؤال الذي يطرح نفسه بدوره، هو: هل ثمة علاقة ما بين المنطق الفقهي أو القياس الشرعي والمنطق الفلسفي أو القياس الفلسفي؟ وهل يا ترى نلحظ أثراً للمنطق الفلسفي على المنطق الفقهي؟ يمكن رد بدايات علم أصول الفقه إلى عصر النبي والصحابة أنفسهم. فالزركشي في كتابه،

---

(١) الاسراء ٨٥.
(٢) البقرة ٢١٦.
(٣) الروم ٧.
(٤) الاسراء ٨٨.
(٥) فاطر ٢٨.
(٦) آل عمران ٧٠.

البحر المحيط، يقول: «إن الصحابة تكلموا في زمن النبي في العلل»[1]. وابن خلدون يرى في مقدمته «إن كثيراً من الواقعات (قاسها الصحابة) بما ثبت، والحقوها بما نص عليه بشروط في دلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه، وهو القياس»[2]. وقد بلغ منهج أصول الفقه أو القياس الفقهي أوجه مع أبي حنيفة النعمان (٨٠-١٥٠ هـ الموافق ٦٩٩-٧٦٧ م) الذي أقام الأصول على الفروع، بحيث كان يذكر في كل حكم فقهي الأصل الفقهي الذي خرج عنه أو انبثق منه. ولكن أول محاولة جدية لوضع قواعد خاصة بطرق الإسناد وعدالة الرواة، ولوضع القواعد المتعلقة بالفقه كعلم مستقل أو منهج أصولي كامل منظم، يحدد الطرائق التي ينبغي على الفقيه أن يسلكها لاستنباط الأحكام الشرعية تعود إلى محمد بن إدريس الشافعي (٧٦٧-٨١٩ م) الذي وضع رسالة في أصول الفقه تسمى بـ «الرسالة». وفي هذا الصدد يقول الرازي «كان الناس قبل الشافعي يتكلمـون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع في معرفة مراتب أدلة الشرع إليه»[3]. والشيء الجدير بالذكر للأهمية، هو أن الشافعي قد تحدث عن القياس الأصولي أو الفقهي واعتبره ظنياً كما تحدث أرسطو عن قياس التمثيـل واعتبره قياساً ظنياً أيضاً[4]. وهذا قد يطرح بدوره السؤ ال فيها إذا كان الشافعي الذي يبدو أنه كان عارفاً للغة اليونانية ومطلعاً على المنطق الأرسطي، قد تأثر في رسالته بالمنطق الأرسطو طاليسي أم لا؟[5] يمكن القول إن الشافعي قد هاجم منطق أرسطو بعنف إلى حد أنه ذهب إلى تحريم تعلمه. ولهذا يرى البعض أنه لا صلة البتة بين القياس الفقهي الظني أو الاحتمالي كما تحدث عنه الشافعي وبين قياس التمثيل الأرسطي الظني، وذلك لأن القياس الفقهي يتصل بالمبدأ الفقهي العام الذي يقرر أن الأحكام الفقهية هي ظنية في الأصل ولا دخل لليقـين فيها، وهو

(١) ج٥، ص ٢٦ (عن كتاب، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص ٦٧).
(٢) ص ٣١٨.
(٣) انظر، الرازي، مناقب الشافعي، ص ٩٨-١٠٢.
(٤) انظر، الشافعي، الرسالة، القاهرة، ١٣١٢ هـ، ص ١٢٣.
(٥) انظر، مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، القاهرة، ١٩٤٤م، ص٢٤٥.

يصبح يقينياً إذا ما قام على مسائل يقينية. ويرى هذا البعض أيضاً أن علم أصول الفقه بعد الشافعي قد انقسم إلى قمسن: «علم الأصول الفقهي وعلم الأصول الكلامي. وفي كلا القسمين لم يتأثر أيضاً بمنطق أرسطو، حتى أتى القرن الخامس، فمزج المسلمون المنطق الأرسططاليسي بالأصول، وبهذا انتهى أو كاد ينتهي تفكير المسلمين المبدع في المنطق.. وقد اصطلح متأخرو الأصوليين على رد طرق البحث الأضولية إلى المنطق اليوناني، والغاية من هذه المحاولة هي القضاء على أي اعتراض يوجه إلى حركة مزج منطق اليونان ـ وأرسطو على الخصوص ـ بعلوم المسلمين، بدعوى أن متقدمي الأصوليين والمتكلمين لجأوا هم أنفسهم إلى ما يشبه المنطق، أو ما يمكن رده إلى المنطق اليوناني..»[1]. ولكن بالرغم من مهاجمة الشافعي للمنطق الأرسطي وبالرغم من التباين ما بين المنطق الفقهي الشرعي والمنطق الأرسطي ولا سيما من حيث نظرتها إلى الحد، فإننا نلحظ تماثل القياس الفقهي الأصولي أو قياس الغائب على الشاهد كما تحدث عنه الشافعي مع قياس التمثيل الأرسطي، من حيث أن كلاهما قياس من جزئي إلى جزئي. وفي أواسط القرن الخامس الهجري، نرى أن المتكلمين والفقهاء المسلمين على اختلافهم يستخدمون المنطق الأرسطو طاليسي في علومهم ومباحثهم وذلك تحت وطأة آراء متكلم أهل السنة المشهور أبي حامد الغزالي، (١٠٥٩-١١١١م) الذي اعتبر المنطق الأرسطي منهج البحث الوحيد الموصل إلى اليقين، وذلك في جميع فروع المعرفة الإنسانية. وهكذا فإن الغزالي يتبنى المفهوم الأرسطي للحد الذي يعني ماهية الشيء أو ذاتيته بدلاً من التعريف الأصولي للحد الذي لا يعني سوى تفسير الشيء لتمييزه عن غيره دون السعي إلى معرفة حقيقته أو ماهيته، نظراً لصعوبة التوصل إلى معرفة كنه الشيء. وهكذا «يعلن الغزالي يقينية المنطق، وأنه قانون عام يشترك فيه النظار، ويتخلص نهائياً من أدلة المسلمين أي من المنطق الإسلامي الذي ساد الدراسات الإسلامية الفكرية من قبله»[2].

مع الإشارة إلى أن الغزالي الذي ختم حياته بالتصوف يبدو وكأنه قد تراجع عن اعتباره المنطق موصلاً إلى اليقين في الإلهيات، زاعماً أن الطريق الموصل إلى الحقيقة هو الكشف الصوفي والذوق وليس غير ذلك.. وهذا معناه رفض للمنطق

---

(١) انظر، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص ص ٧٤، ٩٨.
(٢) انظر، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص ١٣٣.

بعامة سواء كان منطقاً أرسطياً أو منطقاً أصولياً. . فهو يقول في آخر كتبه، **المنقذ من الضلال**، «وأما المنطقيات: فلا يتعلق شيء منها بالدين، نفياً وإثباتاً بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه. وإن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق، وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو (من) جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات، وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات. . ». «نعم لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم (أي الفلاسفة) يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل». «وأما الإلّهيات: ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الإختلاف بينهم فيها». «إني علمت يقيناً أن الصوفية: هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به. . »(١). وفي هذا الصدد يقول البعض عن الغزالي «أما الطريق الوحيد للحو لديه فهو ما لا يمكن التوصل إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. (وبذلك ننتهي مع الغزالي) إلى طريقين مختلفين في التوصل إلى الحقيقة: أحدهما طريق النظر والآخر طريق الذوق»(٢). ولكن ماذا حصل بعد الغزالي وبعد القرن الخامس الهجري؟ لقد تابع علماء أصول الفقه والكلام دعوة الغزالي إلى تعلم المنطق الأرسطي، وكانوا يستخدمونه في مباحثهم الفقهية والكلامية. «وتغلغل المنطق الأرسططاليسي في صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها، ونشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر في الفكر الإسلامي. فبدأ كثيرون من علماء الأصول يخرجون حدودهم

---

(١) انظر، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، ص ص ١١٦- ١١٧، ١٤٥ وكذلك المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص ص ١٠٣- ١٠٥.

(٢) انظر، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص ٢٣٢.

على طريقة المنطق الأرسططاليسي، ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس، ويضعون لها تعريفات واضحة. وأدى هذا إلى رفض كثير من تعاريف المتكلمين والأصوليين الأول..». «أما المتكلمون أو علماء أصول الدين فبدأوا يتكلمون عن الظن في القياس التمثيلي وعن اليقين في القياس المنطقي، وأخذوا يخرجون حججهم في صورة هذا القياس الأخير. وأصبح قياس الغائب على الشاهد ـ وكان الصورة اليقينية للاستدلال العقلي ـ موصلاً فقط إلى الظن»[١]. (مع الإشارة إلى أن الإمام **الجويني** (عبد الملك) الشافعي المقلب **بإمام الحرمين** (١٠٢٨ـ١٠٨٥ م) ذهب في كتابه، **البرهان في أصول الفقه**، إلى اعتبار القياس الأصولي أو الفقهي موصلاً إلى الظن فقط دون اليقين). وكان من أثر ذلك أن ذهب كثير من مفكري الإسلام من علماء الأصول إلى المناداة بوجوب تعلم المنطق، كونه فرض كفاية على المسلمين مستخدمين نفس أقوال الغزالي «إن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً» الخ.. ولكن بعض العلماء قام يتصدى للمعجبين بالمنطق الأرسطي ويهاجم الغزالي بعنف، ومن هؤلاء: القشيري والطرطوشي (٥٢٠ هـ) وتقي الدين أبو عمر عثمان الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (١١٨١ـ١٢٤٣ م) الذي أصدر فتواه المشهورة رداً على سؤال يتعلق بدراسة المنطق والاشتغال به «المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشرّ شرّ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدى بهم.. وليس بالأحكام الشرعية إفتقار إلى المنطق أصلاً، وما يزعمه المنطقي من أمر الحد والبرهان، ففقاقيع قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن ولا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية. ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة. ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان..»[٢]. وذاع القول المشهور: «من تمنطق تزندق»[٣]. ووقف تقي الدين أبو العباس أحمد بن.. تيمية (٦٦١ـ٧٢٦ هـ ١٢٦٣ـ١٣٢٨ م) موقف المؤيد لابن الصلاح، فقام يهاجم بشدة منطق اليونان والمؤيدين له، كابن النوبختي والرازي، ويثبت بالعقل والشرع معاً

---

(١) نفس المرجع، ص ١٤٣.

(٢) انظر، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، القاهرة، ١٣٤٨ هـ. ص، ٣٥.

(٣) انظر، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٤٥.

عدم صحة قوانينه، متبنياً آراء المتكلمين الأشاعرة «وقد وجد الملجأ فيهم وما أكثر ما هاجمهم بدون معرفة وبدون تعمق». [1] وهكذا عاد ابن تيمية إلى رأي المتكلمين والأصوليين القائلين بأن القياس الفقهي أو قياس الغائب على الشاهد هو الموصل إلى اليقين وأن قياس التمثيل الأرسطي لا يفيد إلا الظن. وقد شدد ابن تيمية كما فعل سابقوه على أن المنطق الأرسطي وليد اللغة اليونانية، ومتصل بها، وهو يناسب طبيعتها دون العربية، ومن الغباوة والجهل أن يستخدمه المسلمون في علومهم، أو الادعاء كما يرى البعض، أن من لا يستخدمه في أبحاثه فلا يمكن أن يوثق بعلمه، وأن تعلمه فرض كفاية. إن الإستدلال عند ابن تيمية يجب أن ينبثق من القرآن الذي هو «الميزان». فإذا عرفنا مثلاً بأن الله قد حرم تعاطي خمر العنب، لأسباب منها، أن ذلك يصد عن ذكر الله ويمنع من تأدية الصلاة، ويوقع المشاحنة بين الناس، ثم رأينا أنواعاً أخرى من السوائل لها نفس مفعول خمر العنب، حكمنا بحرمة تناول هذه السوائل أيضاً. وإذن فالمنطق الفقهي أو الأصولي يقوم على مبدأين: قانون العلية الذي مفاده بأن لكل معلول علة، وقانون الاطراد في وقوع الحوادث، ومعناه أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً. فإذا كان خمر العنب مسكراً وهو حرام لعلة الإسكار، ثم وجدنا الإسكار في شراب آخر حكمنا بتحريمه. ونحا منحى ابن تيمية تلميذه ابن قيم الجوزية (ـ ٧٥١ هـ والصنعاني (٨٤٠ هـ) صاحب كتاب ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، وجلال الدين السيوطي (١٤٤٥ـ ١٥٠٥ م) صاحب كتاب، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، الذي رأى كابن تيمية أن القرآن يخلو من أساليب الفلاسفة والمتكلمين، وفيه من البراهين العقلية وصور الإستدلال المختلفة ما ينأى بالمسلمين عن استخدام علمي المنطق والكلام. فهناك أسلوبان: أسلوب فلاسفة اليونان والمتكلمين وأسلوب القرآن وهو نهج الأنبياء والأولياء والأئمة (الشيعة) والسلف الصالح الخ.. وعلى المسلمين أن يأخذوا بأسلوب القرآن ونهجه ويهملوا كل ما عداه جملة وتفصيلاً.

ومهما يكن من تماثل أو اختلاف القياس الفقهي كما تحدث عنه ابن تيمية مع قياس التمثيل الأرسطي، فالسؤال الكبير الذي يطرح نفسه دائماً هو: هل إن رأي ابن تيمية فيما يتعلق بالقياس الفقهي يعبر حقيقة وبصورة مطلقة عن هذا القياس

(١) المرجع نفسه، ص ص ١٨٣، ٢٠٢.

الذي يعتبر المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي عند أهل السنة؟ وإذا كان كذلك، فماذا عن رأي الإمام الشافعي والغزالي والجويني وغيرهم من جمهور الفقهاء اليوم، الذين يرون أن القياس الفقهي يفيد غلبة الظن؟ وهل يتفقون في آرائهم مع ابن تيمية؟ وهل القياس كمصدر تشريعي إسلامي لم يعرف كذلك إلا مع ابن تيمية؟ أم أنه كان قبله بكثير؟ ولماذا هاجم ابن تيمية يا ترى كلًا من الأشعرية والمعتزلة والخوارج والمرجئة والقدرية والكرامية؟ ولماذا كان معظم علماء المذاهب الثلاثة: الحنفية والشافعية والمالكية، ولا سيما علماءالشافعية، يقفون منه ومن فتاواه موقفاً عدائياً؟ ولماذا رماه بعض علماء المسلمين مثل، ابن بطوطة وابن حجر الهيثمي وتقي الدين السبكي وابنه عبد الوهاب وعز الدين ابن جماعة وأبو حيان الظاهري الأندلسي «بالزندقة»؟ ولماذا كان مستبعداً عن مناصب التدريس والقضاء، وممنوعاً من الإفتاء في فتاوى معينة؟[1] ثم هل هنالك يا ترى غير القياس وسيلة للبحث في الشريعة واستخلاص الأحكام منها؟ وهل الاستحسان يعد إحدى مناهج البحث المقبولة يا ترى؟ وإذا كان كذلك برأي أهل الحنيفة من المسلمين على اعتبار أنه استدلال بقياس خفي، فلماذا نرى الإمام الشافعي وغيره يسقطونه من الأدلة الشرعية ويرون فيه محاولة لاستنباط الأحكام عن طريق «الهوى والتلذذ»، قائلين: «من استحسن فقد شرع» و«مثل من استحسن حكمًا مثل من اتجه في الصلاة إلى جهة استحسن أنها الكعبة، من غير أن يقوم دليل من الأدلة التي أقامها الشارع لتعيين الاتجاه إلى الكعبة»[2]؟ «وهل مصادر الاستمداد هي الأدلة الإجمالية الأربعة ولواحقها؟ وقد ردّت بعض المذاهب «الاجماع والقياس»، ورد بعض آخر منها الإستحسان والاستصحاب بنوعيه: المطرد والمقلوب والعرف، وهلمّ جرّاً..»[3]. لا شك أنْ موضوع منهج البحث في الشريعة مسألة شائكة ولا يمكن أن تنجلي في صفحات معدودة. ولهذا فإننا نحيل القارىء إلى الكتب المتخصصة في هذا الشأن بعد أن ألقينا بعض الأضواء على هذا الموضوع البالغ الأهمية الذي قد نعود إليه في بحث مستقل بذاته في المستقبل إن شاء الله..

---

(١) انظر، دائرة المعارف الاسلامية (محمد ثابت الفندي ـ ابراهيم خورشيد ـ عبد الحميد يونس..) المجلد الأول ص ص ١١١ـ ١١٣.

(٢) انظر، عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الطبعة التاسعة، الكويت، دار القلم، ١٩٧٠، ص ٨٣.

(٣) انظر، عبدالله العلايلي، أين الخطأ؟ ص ١١٨.

الفصل الثاني
القضايا

(١)

يثير مبحث القضايا في علم المنطق تساؤلات عدة تتعلق بأنواع القضايا، إذ لا نجد تحديداً واضحاً وواحداً لأنواع القضايا المختلفة؛ كما تتعلق بطبيعة بعض العبـارات التي قد تبدو لأول وهلة أنها قضايا منطقية حملية بكل معنى الكلمة (مثلاً: لا أستاذ في الجامعة. في الدار رجل.)، فضلاً عن أن الاستدلال بواسطة التقابل بين القضايا، قد يثير في بعض الأحيان التباساً في الذهن، يقتضي التوضيح والتفصيل، وهو ما سنتحدث عنه أولاً:

فإذا افترضنا مثلاً بأن القضية الكلية السالبة «لا مخلوق خالد» هي قضية كاذبة، فما هو حكم القضية الجزئية السالبة المستنتجة منها «ليس بعض المخلوق خالداً» يا ترى؟ وما هي طبيعة الاستدلال في هذه الحالة، هل هو صادق أم هو كاذب؟.

إن الجواب بنظرنا على هذه المسألة التي تثير الإشكال في بعض الأذهان ولا سيما في أذهان طلاب الدراسات الفلسفية، هو أن القضية الجزئية السالبة «ليس بعض المخلوق خالداً» قد تكون في هذه الحالة صادقة كما قد تكون كاذبة، بمعنى أن حكمها غير معروف مسبقاً، لأن نتيجة الاستدلال من القضيـة الكلية السـالبة الكاذبة، يمكن أن تكون صادقة كما يمكن أن تكون كاذبة، لأنه ليس من الضروري أن يلزم من كذب الملزوم كذب اللازم. فإذا كانت القضية «كل حيوان إنسان» قضية كاذبة، فإن القضية الجزئية المتداخلة معها والتي تتضمنها وهي «بعض الحيوان إنسان» صادقة، في حين أن القضية المتضادة معها وهي «لا حيوان إنسان» كاذبة.

وعلى هذا الأساس، فإن نتيجة الاستدلال في حال كذب القضية الأصلية أو الأولى المستدل منها، يمكن أن تكون صادقة كما يمكن أن تكون كاذبة (تماماً كما هو الحال بالنسبة إلى القياس المؤسس على مقدمات كاذبة، مثل: ١ـ كل حيوان إنسان. كل حيوان ناطق. بعض الإنسان ناطق. ٢ـ كل إنسان مطلق. كل مطلق خالد. كل إنسان خالد). بمعنى أن القضية المستنتجة من القضية الأصلية الكاذبة، يمكن أن تكون صادقة كما يمكن أن تكون كاذبة، من حيث الواقع، في حين أن الاستدلال يكون صادقاً من ناحية صورته البحتة. وفي حالة القضية الكلية السالبة «لا مخلوق خالد» يمكن أن تكون القضية الجزئية السالبة «ليس بعض المخلوق خالداً» المستنتجة منها والمتداخلة معها، إما صادقة وإما كاذبة.

١ـ فهي تكون **صادقة** من ناحية الاستدلال الصوري البحت، إذا كانت القضية الكلية السالبة «لا مخلوق خالد» كاذبة تماماً، لأن ما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء استناداً إلى قانون الهوية الذي مفاده أن الشيء هو هو.. والكل كاذب، فالجزء تبعاً لذلك كاذب أيضاً. وإذن فالقضية المستنتجة «ليس بعض المخلوق خالداً» قضية صادقة، وبالتالي، فإن الاستدلال صحيح وصادق. بمعنى أن القضية الجزئية السالبة «ليس بعض المخلوق خالداً» قضية صادقة من الناحية الصورية البحتة، وإن كان معناها يفيد أو يتضمن الكذب، بحكم كونها جزء من الكل الكاذب بالفرض؛ فضلاً عن أن صحة أي استدلال إنما تعتمد على صدق صورته وليس على صدق أو كذب القضايا الواردة فيه. يقول ويزلي سالمون في كتابه، المنطق، «إذا كان لدينا برهان صحيح بمقدمات كاذبة فقد يكون من المغري أن نقول إن النتيجة كاذبة»[1].

أما إذا اعتبرناها كاذبة، فذلك يعني أن إستدلالنا من القضية الكلية السالبة هو استدلال كاذب، وفي هذه الحالة يكون الاستدلال غير صحيح من الوجهة المنطقية، وبالتحديد من وجهة نظر المنطق الصوري. وعندها يحق لنا التساؤل عن النتيجة الصحيحة؟ هل هي أو يجب أن تكون القضية «بعض المخلوق خالد» أم ماذا؟ وبعبارة أخرى، إن القول أو الحكم بأن القضية الجزئية السالبة «ليس بعض المخلوق خالداً» المستنتجة من القضية الكلية السالبة «لا مخلوق خالد» الكاذبة بالفرض، كاذبة أيضاً، يتضمن الحكم بأن استنتاجنا أو استدلالنا هو كاذب، وهذا

(١) ترجمة جلال موسى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٦، ص ٥١.

يؤدي إلى الاعتراف والتسليم بأن القضية المستنتجة هي قضية كاذبة في المبنى وفي المعنى، أي في صورتها وفي مضمونها. . ثم إن القضية «لا مخلوق خالد» إذا كانت كاذبة تماماً فهذا يفيد أو بالأحرى يعني صدق نقيضها «كل مخلوق خالد» صدقاً تاماً، كما يعني أيضاً بأن القضية «ليس بعض المخلوق خالداً» إذا كانت كاذبة، فإن نقيضها وهو «بعض المخلوق خالد» صادق. إن التسليم بأن كذب الكل كذباً تاماً يعني أو يتضمن صدق نقيضه صدقاً تاماً، يقتضي التسليم أيضاً بأن كذب الجزء يعني صدق نقيضه صدقاً تاماً. مع الإشارة إلى أنه إذا تراءى للبعض بأن كذب الكلية السالبة «لا مخلوق خالد» كذباً مطلقاً يؤدي إلى صدق نقيضها وهو الكلية الموجبة «كل مخلوق خالد» صدقاً مطلقاً، وبالتالي يؤدي إلى التسليم بكذب الجزئية السالبة، لأنها في حالة تناقض مع الكلية الموجبة، فإننا نجيب بأنه إذا كان كذب الكلية السالبة كذباً مطلقاً يستتبع التسليم بصدق نقيضها وهو الكلية الموجبة صدقاً مطلقاً، فإن ذلك يجب أن يؤدي أيضاً إلى التسليم بصدق الجزئية الموجبة «بعض المخلوق خالد» المتداخلة مع الكلية الموجبة والمتناقضة مع الكلية السالبة. وفي هذه الحالة تصبح القضية الجزئية السالبة «ليس بعض المخلوق خالداً» المتقابلة مع الجزئية الموجبة «بعض المخلوق خالد» غير معروفة وليست كاذبة بالضرورة؛ بمعنى أنها يمكن أن تكون كاذبة كما يمكن أن تكون صادقة؛ لأن صدق القضية الجزئية الموجبة «بعض المخلوق خالد» لا يستتبع على الاطلاق كذب الجزئية السالبة «ليس بعض المخلوق خالداً»، وإنما العكس هو الصحيح. والمداورة في هذه المسألة تبدو على غير طائل، لأنه إذا كانت القضية الكلية السالبة «لا مخلوق خالد» قضية كاذبة بالتمام، وأن ذلك يفيد صدق نقيضها وهو الكلية الموجبة «كل مخلوق خالد»، فإن ذلك يستتبع الاعتراف أيضاً بأن كذب الجزئية السالبة «ليس بعض المخلوق خالداً» يفيد صدق نقيضها وهو «بعض المخلوق خالد». وهذا يعني أن القضية الجزئية السالبة «ليس بعض المخلوق خالداً» المستنتجة من الكلية السالبة «لا مخلوق خالد» صادقة، وإن كان معناها كاذباً.

٢ـ تكون **كاذبة** من ناحية الاستدلال، وذلك إذا لم تكن القضية الكلية السالبة «لا مخلوق خالد» كاذبة تماماً، وإنما الكذب يشمل جزءاً منها فقط. على اعتبار أن الجزء الذي قد يشمله الكذب في الكلية السالبة قد يكون غير الجزء الذي يشمله الكذب في الجزئية السالبة. وهذا يعني أن القضية الجزئية السالبة «ليس

بعض المخلوق خالداً» لا تناقض القضية الأصلية «لا مخلوق خالد» من حيث المعنى، وإنما تناقضها من ناحية الاستدلال الصوري البحت الذي لا يعنى بالمضمون. وبمعنى آخر، إذا كانت القضية الكلية السالبة «لا مخلوق خالد» غير كاذبة تماماً، فهذا يعني أنه بالأمكان إستنتاج الآتي منها:

١ـ بعض المخلوق خالد
٢ـ ليس بعض المخلوق خالداً

وحتى يكون الاستدلال كاذباً، وبالتالي حتى تكون القضية الجزئية السالبة المستنتجة «ليس بعض المخلوق خالداً» قضية كاذبة، وجب أن يشمل الكذب في الكلية السالبة المقسمة أعلاه، القضية «بعض المخلوق خالد» في حين تكون القضية «ليس بعض المخلوق خالداً» صادقة. لأن كذب الجزئي الموجب يفيد صدق نقيضه وهو الجزئي السالب وفاقاً لقوانين ما تحت التضاد في القضايا المتقابلة. وإذا كان لدينا في الأصل أن القضية «ليس بعض المخلوق خالداً» قضية صادقة، فهذا يعني أنه لا يمكن أن تكون أو تصبح كاذبة في النتيجة، لأنه لا يمكن أن تكون القضية الواحدة صادقة وغير صادقة في نفس الوقت.

تبقى كلمة أخيرة نقولها حول هذه المسألة التي قد تبدو شائكة للبعض، وهي أن القضية الجزئية السالبة المستنتجة من القضية الكلية السالبة تؤلف نوعاً من أنواع الاستدلال المباشر، وهو الاستدلال بواسطة التقابل بين القضايا. والاستدلال المباشر يعني استنتاج قضية من قضية أخرى بصرف النظر عن صدق أو كذب هذه القضية. وعلى هذا فالاستدلال يمكن أن يكون صادقاً كما يمكن أن يكون كاذباً، بمعنى أن القضية المستنتجة من القضية الأصلية يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. فهي تكون صادقة أو بالأحرى يكون الاستدلال صادقاً عندما تكون القضية الأصلية أو الأولى معروفة بالتمام من قبلنا سواء بصدقها أو كذبها. وإذن في حالة كذب الكلية السالبة بالتمام «لا مخلوق خالد» تكون القضية الجزئية المتداخلة معها والتي تؤلف جزءاً منها، كاذبة، وبالتالي تكون النتيجة صحيحة والاستدلال صادقاً. أما إذا كانت القضية الأصلية أو الأولى غير كاذبة بالتمام، بمعنى أن جزءاً منها كاذب والجزء الآخر صادق، كما هو الحال بالنسبة إلى القضية الكلية السالبة «لا مخلوق خالد»، فإن القضية المستنتجة منها وهي «ليس بعض المخلوق خالداً» تكون كاذبة. بمعنى أن الاستدلال يكون كاذباً، على إعتبار أن الكذب الذي يشمل جزءاً من

لكلية السالبة قد يكون غير الكذب الذي يشمل القضية المستنتجة. بمعنى أن الجزء السالب والكاذب في القضية المستنتجة يناقض الجزء السالب الصادق في الكلية السالبة. والجزئي السالب لا يمكن أن يكون صادقاً وكاذباً في آن معاً، بمعنى أن القضية «ليس بعض المخلوق خالداً» لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة في نفس الوقت.

وأخيراً لا بد من الإشارة إلى أنه إذا رأى البعض بأن كذب الكلية السالبة كذباً مطلقاً يستتبع التسليم بكذب الجزئية السالبة، في حين أن كذبها كذباً جزئياً يؤدي إلى التسليم بصدق الجزئية السالبة، فإننا نقول إن النظر إلى هذه المسألة بهذه البساطة المتناهية لم يكن ليستدعي في الأصل بحثها وافتراض كذب الكلية السالبة كذباً مطلقاً ثم إفتراضها كاذبة جزئياً، فضلاً عن أن القضية الكلية السالبة تفيد أصلاً وبحد ذاتها السلب الكلي أو النفي الكلي للشيء، وليست هنالك من حاجة إلى وضع الإفتراضات اللامعقولة أصلاً بكذبها ثم استنتاج نتائج بديهية لا يمكن لأحد المناقشة فيها لأنها لا تستثير أصلاً أدنى خلاف بشأنها. .

(٢)

ثم إن هناك بعض القضايا التي تثير التباساً في الذهن بحيث يصعب تصنيفها من أي القضايا هي؛ السالبة المحصلة أو الموجبة المعدولة؟ فالقضية: «بعض الأعداء لا يستغنى عنهم» مثلاً، هي قضية جزئية سالبة برأي البعض، (أنظر: عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص ١٩٦، لا انسان مستغن عن نفسه، كل انسان عدو نفسه، بعض الأعداء لا يستغنى عنهم).

أما برأينا فهي قضية جزئية موجبة معدولة المحمول؛ واللفظ «لا» جزء من المحمول وليس سوراً سالباً، وذلك للأسباب التالية:

١ - لم يذكر أحد من المناطقة، لا القدامى ولا المحدثين، اللفظ «بعض. . لا» من بين الأسوار الجزئية السالبة.

٢ - إذا رأى البعض بأن القضية أعلاه: «بعض الأعداء لا يستغنى عنهم» قضية موجبة فقط، فإننا نتساءل عن الفرق المعنوي بينها وبين القضية السالبة: «بعض الأعداء ليس يستغنى عنهم» أو «ليس بعض الأعداء يستغنى عنهم».

٣ ـ إذا سلمنا بأن القضية أعلاه: «بعض الأعداء لا يستغنى عنهم» قضية جزئية سالبة، فإننا نتساءل عن الفرق بينها وبين القضية: «بعض الأعداء ليس لا يستغنى عنهم» أو «ليس بعض الأعداء لا يستغنى عنهم» التي تفيد معنى الإيجاب بالرغم من أن صيغتها صيغة السلب.

٤ ـ إن القضية السالبة البسيطة أعم من القضية الموجبة المعدولة المحمول، وذلك لأنه إذا صدقت القضية الموجبة المعدولة المحمول صدقت القضية السالبة البسيطة، والعكس ليس صحيحاً؛ بمعنى أنه إذا صدقت القضية السالبة البسيطة فلا يلزم عن ذلك صدق القضية الموجبة المعدولة. وبعبارة أخرى، إذا أثبتنا صفة ما كصفة «اللاباء» للموضوع «أ»، فإنه يصدق سلب الباء عنه، وأذا لم يصدق سلب الباء عنه، ثبت له صفة الباء، فتكون صفة الباء واللاباء ثابتين له، وهذا تناقض، إذ لا يمكن للشيء أن يتصف بصفة ما ونقيضها في نفس الوقت.

٥ ـ إذا أعتبرنا القضية السالفة الذكر «بعض الأعداء لا يستغنى عنهم» قضية جزئية سالبة صادقة، فإن القضية المنقوضة المحمول المستنتجة منها وفاقاً لقواعد نقض المحمول، وهي القضية الجزئية الموجبة «بعض الأعداء يستغنى عنهم» قضية كاذبة، وينبغي ألا تكون كذلك إستناداً إلى إحدى قواعد نقض المحمول التي توجب الاحتفاظ بصدق القضية الأصلية، في حين أننا لو اعتبرناها قضية جزئية موجبة، فإن القضية المنقوضة المستنتجة منها، وهي القضية الجزئية السالبة، «ليس بعض الأعداء يستغنى عنهم» أو «بعض الأعداء ليس يستغنى عنهم» تكون صادقة.

٦ ـ إذا تصور البعض تصوراً مطلقاً خارجاً عن أي استدلال، بأن القضية «بعض الأعداء لا يستغنى عنهم» قضية جزئية موجبة، فمعنى ذلك أنه يجعل اللفظ «لا» جزءاً من المحمول في القضية، بحيث يصبح المحمول «لا يستغنى عنهم» أو يجعل اللفظ «لا» جزءاً من الموضوع في القضية، بحيث يصبح الموصوع «الأعداء لا»، وفي كلا الحالين نقع في إشكال لا مناص ولا خلاص منه،وهو إمكانية تحول القضايا السالبة التي تكون أسوارها: «ليس... بعض» أو «بعض.. ليس» إلى قضايا موجبة؛ كما نقع في إشكال آخر أهم، يتمثل في

كيفية معرفة الموضوع أو المحمول بالتمام في القضية. وقد نصل إلى حد أننا نصبح إزاء قضية تتألف من حدين أو طرفين لا يرتبطان بأية رابطة، ولا تربط شيئاً بشيء على الاطلاق..

(٣)

كما أن هنالك من يرى بأن القضية الكلية الموجبة «**كل أ ـ ب**» لا تفيد الوجود الفعلي لأفراد الموضوع، وأنها تنحل إلى قضية شرطية، معناها أنه إذا وجد فرد من أفراد الموضوع «أ» فهذا الفرد يكون «ب». أما القضية الجزئية الموجبة «**بعض أ ـ ب**» فتفيد الوجود الفعلي لفرد واحد على الأقل من أفراد الموضوع «أ» يتصف بـ «ب»؛ ولما كان من الخطأ أن نستنتج الوجود من عدم الوجود، فإنه من الخطأ أن نستنتج قضية جزئية تثبت وجوداً فعلياً من قضية كلية لا تثبت أي وجود فعلي لأي فرد من أفرادها (زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ج ١، ص ٢١٩). كما يرى آخرون أن القضية الموجبة كلية كانت أو جزئية، شرطية أو حملية، لا تنعكس إلى جزئية. فالقضية: «كل شيخ كان شاباً» و«كل إنسان كان نطفة» و«كل كاتب كان أمياً»، قضايا لا يصدق عكسها، وهو: «بعض الشباب كان شيخاً» و«بعض النطفة كانت إنساناً» و«الأمي كان كاتباً» (علي كاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقية وحل مشكلاتها، ص ٤٩٦). ونحن لا نوافق على الرأي الأول؛ لأن القول: **كل أ ـ ب** قد يماثل في المطلق قولنا: **بعض أ ـ ب**. فإذا كانت القضية الأولى لا تفيد الوجود الفعلي لأفراد الموضوع وتنحل إلى قضية شرطية، فإن القضية الثانية لا تفيد بالضرورة الوجود الفعلي أيضاً حتى لفرد واحد من أفراد موضوعها، وإنما تثير في الذهن معنى أنه إذا وجد بعض «أ» يكون هذا البعض «ب». فلو أخذنا القضية التالية: «كل طلاب صف السنة الأولى ـ فلسفة ـ ناجحون في مادة علم المنطق» (كلية موجبة)، فإننا نرى أنها قضية صادقة أو بالأحرى يمكن أن تكون صادقة، كما يمكن التحقق من صدقها، ولا يمكن القول إنها لا تفيد وجوداً فعلياً لأفراد الموضوع كما تفيد بذلك القضية الجزئية الموجبة «بعض طلاب صف السنة الأولى ـ فلسفة ـ ناجحون في مادة علم المنطق».

ثم إن التسليم بما يقوله زكي نجيب محمود يعني التسليم بعدم إمكانية أو إستحالة الاستدلال بواسطة العكس المستوي من القضايا الكلية؛ لأنه إذا كانت القضايا الكلية أو المطلقة لا تفيد الوجود الفعلي حتى لفرد واحد على الأقل من أفرادها، فذلك يعني أنه لا يمكن أن نثبت منها وجوداً جزئياً أو فعلياً حتى لفرد واحد منها أو لما صدقها.

في حين أننا نلاحظ بواسطة الإستدلال عن طريق العكس المستوي أن الكل يقبل الانعكاس إلى الجزء، وأن الجزء شيء حقيقي قابل للملاحظة والتجريب، وأن الكل بالتالي ليس شيئاً نظرياً في المطلق وإنما له هوية واقعية في الكلام المفهوم الذي يعبر عن واقع ما، والذي قد يكون له أكثر من ما صدق واحد.. فضلاً عن أن موافقة زكي نجيب محمود على رأيه يعني إستحالة الوصول إلى معارف جزئية من فرضيات كلية وبالتالي جمود المعرفة.. وهذا يناقض بطبيعة الحال ما نلاحظه من انطلاقة العلوم المختلفة وتطورها المستمر وذلك استناداً إلى فرضيات عامة كلية بديهية في أغلب الأحيان...

كما أننا لا نوافق على الرأي الثاني، لأنه لا شيء يمنع من انعكاس القضايا الموجبة الكلية السالفة الذكر إلى قضايا جزئية موجبة. فالقضية «كل شيخ كان شاباً» يمكن أن تنعكس إلى «بعض الشباب يكون شيخاً» أو «بعض من كان شاباً يكون شيخاً». والقضية «كل انسان كان نطفة» تعكس إلى «بعض النطفة يكون انساناً». والقضية «كل كاتب كان أمياً» تعكس إلى «بعض الأمي يكون كاتباً» (في حال تعلمه الكتابة). مع الإشارة إلى أننا كثيراً ما ننظر إلى «**الموضوع**» على أنه «**الماصدق**» و«**المحمول**» على أنه «**المفهوم**»، أي الصفة التي تحمل على الموضوع، مع أن عملية العكس المستوي تفترض التفكير عكس ذلك، أي النظر إلى **الموضوع** على أنه **المفهوم**، والمحمول على أنه **الماصدق**، وأن العكس المستوي معناه تبديل طرفي القضية، مع بقاء الصدق والكيف معاً، وإلا أخذ العكس معنى الإنقلاب.

(٤)

ويرى البعض أن السالبة الكلية شرطية أو حملية، لا تقبل العكس كنفسها، لأن القضية «لا شيء من الحجر بزيد» وهي **سالبة كلية**، تنعكس إلى **سالبة شخصية**، وهي «زيد ليس بحجر». ولو قلنا «لا شيء من الإنسان بنوع» فإنها قضية **صادقة**، لأن مصاديق موضوعها أي الإنسان، أشخاص لا أنواع، مع أن عكسها وهو «لا شيء من النوع بإنسان» كاذب، لصدق نقيضه، وهو «بعض النوع إنسان». (انظر، علي كاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقية، ص **٤٧٤ ـ ٤٧٥**). ونحن لا نوافق على ذلك، فإذا صح القول: «لا شيء من الحجر بزيد» فإنه يصح القول: «لا شيء من زيد (أي من مفهوم زيد الإنسان) بحجر» (قضية سالبة

شخصية بصيغة الكل). وإذا صح القول: «لا شيء من الإنسان بنوع» لأن مصاديق الإنسان أفراد والفرد لا يكون نوعاً، فإن القول: «لا شيء من النوع بإنسان» صحيح أيضاً لأن مصاديق الإنسان أيضاً أفراد والنوع لا يكون فرداً.

ويرى آخرون أن السوالب كلية كانت أو جزئية لا تنعكس إلى كلية لاحتمال أن يكون نقيض المحمول أعم من الموضوع، كقولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر». فما ليس بحجر أعم من الإنسان، فامتنع أن تنعكس هذه القضية إلى «كل ما ليس بحجر إنسان». (انظر: الرسالة الشمية في القواعد المنطقية للقزويني وشرح الرازي عليها، ص ١٠٠). ونحن نرى أن القضية «لا شيء من الإنسان بحجر» يمكن أن تنعكس إلى كلية سالبة، بقولنا: «لا شيء أو لا واحد من الحجر بإنسان» ولا خطأ في ذلك. كما أنه لا يمكن على الإطلاق أن تنعكس القضية «لا شيء من الإنسان بحجر» إلى «كل ما ليس بحجر إنسان» لأن هذه القضية هي قضية كلية موجبة وليست بقضية سالبة كما يبدو لأول وهلة.

(٥)

ويرى البعض أن نقض محمول القضية الكلية السالبة «لا واحد من الجبناء جندي» هو «كل جبان هو ليس جندي». وهذا صحيح إذا نظرنا إلى حرف السلب «ليس» على أنه جزء من المحمول وليس جزءاً من السور السالب «كل. . ليس».

(٦)

ويعتبر البعض أن القضية الشرطية التي تؤلف إحدى مقدمتي القياس الإستثنائي من استدلال الخلف هي **صغرى** في حين أن القضية الحملية التي تؤلف المقدمة الأخرى في القياس الإستثنائي من استدلال الخلف هي **كبرى**. (أنظر: محمد رضا المظفر، ج ٢، ص ١٤١). ونحن لا نوافق على ذلك ونرى العكس. بمعنى أن قياس الخلف قياس مركب من قياسين، أحدهما: قياس اقتراني شرطي، يتألف من قضية **حملية كبرى** مفروضة الصدق، وأخرى **شرطية متصلة صغرى، مقدمها** المطلوب، منفياً، **وتاليها**، نقيض المطلوب. والآخر، قياس استثنائي يتألف من نتيجة القياس الأول **(شرطية كبرى)** وأخرى حملية استثنائية **صغرى**.

(٧)

ولما كانت القضية المنطقية هي الأساس الذي يقوم عليها الإستدلال غير

المباشر بنوعيه: القياس والإستقراء، وتتألف من موضوع ومحمول ورابطة تربط بينهما وتسمى بـ المقدمة المنطقية سواء في القياس أو الإستقراء، ويمكن لهذه المقدمة أن تتألف من قضية حملية بسيطة، أو مركبة تنحل بدورها إلى قضيتين حمليتين، أو تتألف من أكثر من قضية؛ فإن تعريف البعض للقياس بأنه «قول مؤلف من قضيتين» (انظر مثلاً: ألبير نصري نادر، المنطق الصوري، ص ٧٧) ليس دقيقاً دقة كافية. ونحن نميل إلى التمييز بين القضية المنطقية Proposition logique والمقدمة المنطقية Prémisse logique. وإذا كانت القضية المنطقية تأخذ اسم المقدمة المنطقية في القياس، فإن المقدمة المنطقية في قياس الاحراج مثلاً، قد تتألف من أكثر من قضية؛ والقياس الإقتراني الشرطي قد يتألف من ثلاث قضايا: حملية ومتصلة ومنفصلة؛ فضلاً عن أن القياس الذي يتألف من مقدمات سالبة والتي تكون العلاقة فيها علاقة مقدار، وكذلك القياس المركب بنوعيه: الموصول النتائج والمفصول النتائج، وقياس المساواة، يتألف من عدة مقدمات. ونحن نرى أن أرسطو لم يعرف القياس تعريفاً محدداً وواضحاً، وذلك لأنه أعطى تعريفاً واسعاً يحتمل من المعنى أكثر مما رآه. فهو في معالجته للقياس قصّر القياس على الإستدلال ذي الثلاثة حدود فقط، في حين أن التعريف الذي ساقه وخاصة في كتابه: التحليلات الأولى، «قول قدم له بمقدمات..» أو «قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من تلك الأشياء الموضوعة شيء آخر غيرها من الإضطرار»[١]، قد ينطبق على عمليات استدلالية تتعدى الحدود الواردة فيها الثلاثة فقط، ولا تكون الرابطة بين هذه الحدود، رابطة الموضوع والمحمول، وإنما رابطة التساوي. مثل: أ = ب، ب = ج، ج = د، د = و، أ = و (نتيجة).

(٨)

إن تعريف القياس المفصول النتائج، بأنه قياس مركب من قياسين وأكثر، حذفت نتائجها، ما عدا النتيجة النهائية، هو تعريف صحيح إذا ما ذهبنا مذهب أرسطو في تعريف القياس، واعتبرناه كناية عن مقدمتين وثلاثة حدود ـ أكبر، أصغر، أوسط ـ ونتيجة. أما إذا نظرنا إلى القياس المفصول النتائج من وجهة نظر المناطقة المحدثين الذين يقولون بإمكانية اشتمال القياس على أكثر من ثلاثة حدود (وليم جيمس، بردلي، الخ..) فإن التعريف الآنف الذكر يصبح غير ذي معنى..

(١) منطق أرسطو، ١ـ١٠٨، ٢ـ٤٦٩، ٣ـ٢٤٢ و٧٤٠.

(٩)

إن اعتقاد البعض كـ ابن تيمية، في كتابه: الرد على المنطقيين، ص ١٦١، وكريم متى، في كتابه: المنطق، ص ١٠٣، أن الشكل الأول من أشكال القياس، هو الذي يكون فيه الحد الأوسط، محمولاً في المقدمة الكبرى، موضوعاً في المقدمة الصغرى، هو اعتقاد خاطىء؛ ونحن نرى العكس تماماً، بمعنى أن الشكل الأول من القياس هو الذي يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى محمولاً في المقدمة الصغرى.

(١٠)

إن رأي البعض كـ ألبير نادر في كتابه: المنطق الصوري، ص ٩٢، أن الشكل الثالث ينتج الكليات، رأي لا نوافق عليه، ونرى أن الشكل الثالث ينتج دائمًا الجزئيات، مع الاشارة إلى أن نادر يرى رأينا أيضاً في ص ١٠٩ من كتابه المذكور.

(١١)

تجدر الإشارة إلى أن ديكارت (١٥٩٦ـ١٦٥٠) الذي يلقب عادة بـ (أبو الفلسفة الحديثة) قد أقام فلسفته كلها على مبدإه المشهور بـ «الكوجيتو الديكارتي» Le Cojito «أنا أفكر إذن فأنا موجود»،واعتقاده بأن هذه القضية تتصف بخاصيتين: خاصية التميز وخاصية الوضوح عن كل ما عداها من القضايا أو الأفكار. وأن كل ما له خصائص هذه القضية أو الكوجيتو فهو صادق. وإذا كان ديكارت قد أعلن ثورته على المنطق الأرسطي الصوري الفارغ من أي مضمون تجريبي على حد زعمه ورفض بالتالي الأخذ به كأداة بحث في الفلسفة وبخاصة في الجانب الميتافيزيقي منها فإنه اعتبر أن منطق الكوجيتو الذي توصل إليه هو المنطق الصحيح الذي يصلح لأن يؤسس عليه فلسفة علمية خالصة. وقد غاب عن ذهن ديكارت أن مبدأه أيضاً عبارة عن قضية أو فكرة صورية بحتة لا يمكن أن تثبت وجوداً فعلياً أو واقعياً. فإذا كان لدينا مثلاً في ذهننا فكرة عن وجود إلّه كامل يحوز على كل أنوع الكمالات وهو لا متناه في هذا الكمال (فكرة الكامل اللامتناهي) فهذا لا يعني ضرورة وجود هذه الفكرة وجوداً حسياً. فالوجود على أنواع منه الذهني والخيالي والواقعي إلخ.. وإذا كان الوجود الواقعي يرتبط بالوجود الذهني ولا يمكن تصور وجود ذهني أو فكري بدون وجود واقعي والعكس أيضاً، فمعنى ذلك أن وجود فكرة الحصان

المجنح والغول والعنقاء وأكال الكبد في ذهننا ينبغي أن يكون لها ما يقابلها على صعيد الواقع فعلاً.. وبالتالي فإن النقد الذي وجهه ديكارت إلى المنطق الصوري الأرسطي يرتفع، لأن ديكارت لم يستطع إثبات أي وجود إلا عن طريق الذهن أولاً ولا يمكن أن يدّعي بأنه قد أثبت وجوداً فعلياً متحققاً في العالم الحسي تستطيع الحواس لمسه ومشاهدته. وهو لا شك قد نسج على منوال أفلاطون الذي ربط عالم المثل بالعالم الواقعي. فضلاً عن أن ما أثبته ديكارت على صعيد الفكر أو النظر المحض من حيث وجود فكرة عن كائن كامل لا متناه في الكمال في الذهن وادعائه بأن هذه الفكرة فكرة فطرية شائعة بين الناس أجمعين، يكذبه رفض ونفي الملاحدة جميعهم ومن بينهم فلاسفة كثار لفكرة وجود الإله الكامل اللامتناهي حتى على صعيد الذهن فقط. ثم إن تمييز ديكارت وفصله فصلاً حاسماً ما بين الفكر والمادة قد أوقعه في اضطراب كبير عند محاولته تبيان الصلة القائمة ما بين الروح والجسد وكيفية اتصالهما أو بالأحرى اتحادهما في الجوهر الفرد، حتى أنه قد أقر في أواخر أيامه بأن معرفة الصلة القائمة بين الروح والجسد، فضلاً عن البراهين على خلود النفس، من الأمور التي ينبغي تركها للدين. ونحن هنا لسنا بمعرض الحديث عن فلسفة ديكارت أو النتائج التي نجمت عن اعتقاده بالكوجيتو والتي أوقعته في النهاية بما يسمى بالدور، وإنما نريد التنبيه فيما يتعلق بالكوجيتو «أنا أفكر إذن فأنا موجود» إلى الأمور التالية وذلك من وجهة النظر المنطقية الخالصة.

١ـ إن القضية «أنا أفكر إذن فأنا موجود» عبارة عن قضيتين بالمنظور الديكارتي. وهما: «أنا أفكر» و«أنا موجود». وقد توصل ديكارت إلى القضية الأولى «أنا أفكر» من خلال شكه في كل شيء: في الحسيات وفي العقليات وفي الأحلام إلخ.. وتنبهه في النهاية إلى أنه يشك في كل شيء وبعاً لذلك فهو كائن مفكر. ولهذا توصل إلى مقولته الأولى: «أنا أفكر». وإذن فهذه القضية عبارة عن قضية تجريبية. وإذا كانت كذلك، فإن تصور نقيضها أمر ممكن ومقبول في المنطق ومن لدن العقل؛ بمعنى أنه يمكن القول: «أنا لا أفكر» أو تصور الإنسان مثلاً بأنه مخلوق أو كائن غير مفكر. لكن من الملاحظ أن قبول القضية «أنا أفكر» لنقيضها «أنا لا أفكر» أمر لا معنى له، وليس إلا مجرد سفسطة وكلام فارغ، لأن القول «أنا لا أفكر» قول ينكر نفسه بنفسه، لأن من يقول: أنا لا أفكر، إنما يقرر شيئاً ما أو أمراً ما، وتقرير ذلك، إنما هو في الحقيقة نوع من التفكير.

٢ـ إذاً كانت القضية «أنا أفكر» قضية تجريبية وتصور نقيضها أمر معقول ومقبول إن من ناحية العقل أو المنطق، كحال كل القضايا التجريبية؛ فالقضية «أنا أفكر إذن فأنا موجود» هي بنظرنا قضية تحليلية. والقضية التحليلية هي القضية التي لا يضيف محمولها أي شيء جديد إلى موضوعها، أو بالأحرى هي القضية التي يردد فيها محمولها نفس موضوعها وإن بصيغة أخرى. فالقول: «أنا موجود» في القضية «أنا أفكر إذن فأنا موجود» لم يضف في الواقع أي شيء جديد إلى القضية الأولى «أنا أفكر»، وذلك نظراً لأنه لا يمكن تصور التفكير أصلاً دون وجود الكائن المفكر. وعلى ذلك فالقضية «أنا موجود» متضمنة في القضية «أنا أفكر» أو بالأحرى إن القضية «أنا أفكر» أو قضية التفكير تتضمن حكمًا قضية «أنا موجود» أو قضية الوجود الفعلي. فقولي: أنا قد فكرت ملياً في هذه المسألة.. وأفكر فيها الآن.. تعني أنني كنت موجوداً في الماضي كما أنني موجود في الحاضر. وإذن فالقضية أنا أفكر تلغي فعلياً القضية «أنا موجود»، لأنني لا يمكن أن أفكر إلا إذا كنت موجوداً، اللهم إلا إذا كان ديكارت يتصور الإنسان عقلاً محضاً وفكراً خالصاً مجرداً عن المادة. ولا نعتقد أن ديكارت أنكر وجود البدن أو الجانب المادي من الإنسان.

والواقع أن هذا القول: «أنا أفكر إذن فأنا موجود» يشبه من الناحية المنطقية القول: هذا القصر أمامي». فقولي: «هذا القصر أمامي» ليس بقضية منطقية، لأنني لم أخبر القارىء أو السامع بشيء ما.. وكل قضية منطقية تتألف من حدين: من موضوع ومن محمول. وإذا فقد أحدهما فإنه ينتفي قيام القضية المنطقية. ونحن إزاء قضية تتألف من حد واحد هو الموضوع «هذا القصر أمامي».. وما زالت تفتقد إلى المحمول. ويمكن أن تكتمل فقط بقولي مثلاً: «هذا القصر أمامي يتألف من ثلاثة طوابق أو كبير جداً إلخ..

٣ـ إذا سلمنا بأن الكوجيتو «أنا أفكر إذن فأنا موجود» عبارة عن قضية تحليلية فذلك يعني أن الكوجيتو صادق صدقاً مطلقاً، وذلك لأن من خصائص القضايا التحليلية، كالقضايا الرياضية (٢×٢=٤ أو ٤×١=٤) والقضايا التكرارية (الشمس هي الشمس) والقضايا التعريفية (الطالب هو الذي يذهب إلى المدرسة) والقضايا المرادفية (الليث هو الأسد، البُر هو القمح) إلخ.. أنها صادقة صدقاً مطلقاً، وإذن فليس صحيحاً ما يقوله غاسندي Gassandi وأرنو Arnauld من أن الكوجيتو عبارة

عن استدلال أضمرت مقدمته الكبرى وهي «كل مفكر موجود». والذي يمكن أن نصوغه على الشكل الآتي:

كل مفكر موجود (مقدمة كبرى)
أنا (ديكارت) أفكر (مقدمة صغرى)
أنا (ديكارت) موجود (نتيجة)

٤ـ إذا سلمنا بأن الكوجيتو عبارة عن قضية تحليلية، فذلك يقتضي منا التسليم أيضاً، بأنه كناية عن قضية صورية بحتة فارغة من أي مضمون تجريبي، كما هو الحال تماماً بالنسبة إلى قضايا المنطق الصوري والرياضيات. وما هو صوري لا يمكن أن يصلح أساساً لإثبات أي شيء خارجي أو حسي أو بالأحرى لإثبات أي شيء خارج عن نطاق العقل، كإثبات وجود الله أو العالم الخارجي مثلاً. إن القضية التحليلية لا تصلح أساساً لأية قضية إخبارية. فالقضية التحليلية نطاقها العقل، والقضية الإخبارية نطاقها العالم الخارجي، وأساسها الحس والتجربة. وإذن فليس لديكارت أن يزعم بأنه قد أثبت وجود الله والعالم الخارجي بمجرد إثبات أن لديه في ذهنه فكرة عن وجود كائن كامل لا متناه، وكذلك فكرة عن وجود العالم الخارجي؛ وإنما له فقط أن يثبت في عالم الذهن ما يشاء من موجودات، دون أن ينتقل بذلك إلى تقرير الوجود الفعلي. وعلى ذلك فالكوجيتو الذي هو عبارة عن قضية تحليلية لا يمكن أن يصلح أساساً لإثبات وجود الله إثباتاً فعلياً أو حسياً وكذلك لإثبات وجود العالم الخارجي إلخ.. لأن من خصائص القضية التحليلية هي أنها لا تخبرنا بشيء جديد نجهله أصلاً..

٥ـ إن الكوجيتو عبارة عن قضية ذاتية محضة تتصف بالوضوح والتميز، ويقرر صدقها ويقينها الإحساس أو الشعور بذلك. وإذا كان الأمر كذلك، فإن يقين الكوجيتو يماثل إلى حد بعيد اليقين المتأتي من الأحلام. فنحن نعتقد بيقينية ما نراه في الأحلام بالرغم من عدم وجود ما يماثل هذا اليقين على صعيد الواقع أو الطبيعة. والعالم الخارجي قد لا يكون له وجود مستقل بحد ذاته عن الوجود الذهني أو الإحساس بوجوده. يقول برتراند رسل في كتابه: مشاكل الفلسفة «ومن الشائع في الفلسفة.. أنه يوجد فرضان متضادان قابلان لأن يفسرا جميع الوقائع. فيمكن مثلاً أن تكون الحياة حلماً طويلاً وأن يكون للعالم الخارجي من الحقيقة ما

للأشياء التي نراها في الحلم فقط. ولكن بالرغم من أن هذه النظرية لا تبدو متعارضة مع الوقائع المعروفة فليس هناك من سبب يدعونا لتفضيلها على نظرية الإدراك العادي التي تذهب إلى أن الأشخاص الآخرين والأشياء الأخرى توجد حقيقة وهكذا. . »[١].

٦ـ إذا كان الفكر سابقاً للوجود المادي عند ديكارت، فما هو حكم المجنون أو الطفل الرضيع الذي يتصرف بدون غاية محددة، بنظر ديكارت يا ترى؟ وهل هو مخلوق مفكر وبالتالي مخلوق موجود، أم ماذا؟ وإذا لم يكن مخلوقاً مفكراً، هل هو مجرد حيوان أعجم كسائر الحيوانات العجماوات؟

(١) ترجمة محمد عماد الدين اسماعيل وعطية هنا، الطبعة الأولى، ١٩٤٧، ص ١٠٥.

الفصل الثالث
بين المنطق الأرسطي والمنطق السينوي

لقد طغى الفكر الغربي في العصر الحديث على كل ما عداه، حتى أصبح كل فكر لا ينتمي في جذوره إلى الغرب أسير آراء المفكرين الغربيين وبخاصة المستشرقين منهم ومناهجهم ومعتقداتهم. ولعل ظاهرة تقليد الغرب في كل شيء، إن في مظاهر الحياة المادية أو الثقافية أو العلمية، تبرز أكثر ما تبرز في الفكر العربي وعند المثقفين العرب، الذين افتتنوا بالحضارة الغربية ودعوا إلى تبني مآثرها أكثر من غيرهم. حتى أن أحدهم للأسف وهو طه حسين، ذهب إلى حد التأكيد في كتابه: مستقبل الثقافة في مصر، الذي ظهر عام ١٩٣٨، بأن العقلية المصرية أقرب إلى العقلية الغربية منها إلى العقلية الشرقية، وأن العقلية المصرية ما هي إلا امتداد للعقلية الغربية. وأن الغرب يجب أن يكون المثال الأعلى الذي يقتفي المثقفون خطاه وينسجون على منواله.. وهكذا نجح الغرب ولا سيما عن طريق الاستشراق الذي ابتدعه، والمستشرقين العديدين الذين أنجبهم، في ترسيخ أقدامه في بلادنا، وفي هيمنته على شؤوننا وبخاصة الثقافية منها، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بواسطة المفتونين بحضارة الغرب وآرائه، الذين تتلمذوا على أبنائه ومستشرقيه. وقد ضاعت للأسف تحت وطأة المد الثقافي الغربي وتحت وطأة جهالة بعض مفكرينا الذين نهلوا من الغرب ثقافتهم، بعض الصرخات الصادقة الصادرة عن بعض مفكري بلاد الغرب نفسه، مثل، بول ماسون أورسيل.. التي تقول بأن تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي والأدبي الغربي لا يكتفي بنفسه. فتفسيره التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني واسع النطاق، لأن تاريخ الفكر الفلسفي والأدبي والعلمي الصحيح هو وحده التاريخ العالمي. وهكذا نرى أن معظم المثقفين العرب اليوم يتلمسون دائمًا في أبحاثهم ومصنفاتهم حتى فيما يتعلق بتراثهم، تراث آبائنا

وأجدادنا، مناهج الغربيين، ويتبنون آراءهم، أو على الأقل يستشهدون بها ويعتمدون عليها. وهذا لا شك من أكبر الآفات التي ما زالت تفتك في بلادنا وفي عقليتنا، ولا تساعد أبداً على التخلص من سموم الغرب وغاياته الخبيثة. ولذا لا عجب إن قل ما تجد كتاباً في الفلسفة كتب بالعربية لا يستشهد صاحبه غالباً، بما يقوله المفكرون الغربيون؛ حتى لكأن ما يقوله كل مفكر غربي وبالتفصيل هي الجواز بالشهادة على سعة الاطلاع والتخصص. وقياساً على ذلك ندر أن نجد كتاباً رصيناً في علم المنطق لا تتزيّن صفحاته وهوامشه الكثيرة بما قاله مناطقه «بور رويال»في مسائل المنطق المختلفة، حتى لأصبح كل دارس للفلسفة والمنطق، يعرف آراءهم في هذا المجال أكثر من معرفته لآراء ابن سينا أو الفارابي أو الغزالي أو القزويني أو الرازي أو الساوي إلخ.. مع أنهم في الحقيقة وللأسف بعد اطلاعنا الدقيق على مآثرهم في حقل المنطق وشواهدهم المنطقية، التي يثبتون في إحداها المساقة في القياس، على أن المسلمين عبارة عن جماعة من الكفار، لم نجد أي شيء يستحق الذكر عندهم، ويستحق بعد ذلك الإستشهاد بهم...

وكذلك نرى أن كل الكتب المنطقية بعامة تأخذ حكم كنط Kant الجازم الحاسم الذي يقول: إن المنطق ولد كاملاً ومنتهياً منذ أرسطو، لأن من صفاته أنه صوري وعام، وأنه لم يخط خطوة واحدة إلى الأمام بعده، كما أنه لم يتراجع إلى الوراء محاولاً تصحيح أخطائه كما تفعل العلوم الأخرى التي لم تنجح من أول خطوة، وكأنه حكم لا يرقى إليه الشك، ويعالج مؤلفوها مسائل المنطق المختلفة على أساس نظرة أرسطو إليها، أو هكذا يوهمون القارىء على الأقل، مع أن الحقيقة تخالف هذا الواقع كثيراً. فالحقيقة هي أن أرسطو كان أول من تنبه فقط إلى أن للكلام صوراً وأشكالاً خاصة، وتوسع في البحوث المنطقية، فعين طرق التفكير الصحيح ومقوماته، بعد أن استفاد كثيراً من آراء برمنيدس، الذي كان يرفض المبدأ الوسط بين المتناقضين، وزينون، الذي كان يعتمد على برهان الخلف للبرهنة على آرائه، وكذلك الفيثاغوريين وهيراقليطس، وخاصة سقراط، في محاوراته التهكمية التي كشف فيها أغاليط السفسطائيين وحيلهم القائمة على تلاعبهم البارع في معاني الألفاظ، واستخدام اللفظ الواحد في معان متعددة، وكذلك أفلاطون، في محاوراته الجدلية. حتى أن أميل بريهيه E. Bréhier يذهب إلى حد القول: إن أرسطو قد وجد جميع عناصر نظريته في القياس في طريقة الجدل الأفلاطوني. ولا شك أن

الرواقيين قد أضافوا كثيراً إلى المنطق الأرسطي؛ فهم كانوا أول من تحدث عن القضايا الشرطية مثلاً.. ونصل إلى ابن سينا الذي ألف في المنطق كتباً ورسائل عديدة منها: منطق المشرقيين، الموجز في المنطق، الموجز الكبير في المنطق، الأوسط في المنطق، الرسالة الموجزة في المنطق، رسالة في أصول علم البرهان، رسالة في الحدود، القصيدة المزدوجة في المنطق إلخ.. عدا عن مباحثه المنطقية التي ضمنها كتبه الفلسفية الأخرى ككتاب الشفاء والنجاة والإشارات وغيرها.. والذي لعله كان الأول الذي طور المنطق الأرسطي تطويراً ملحوظاً دون أن يؤكد أي من الباحثين أو المناطقة العرب على هذه الناحية ويبرزها للأسف في كتاب مستقل بحد ذاته، ودون أن يكلف أحد منهم نفسه عناء البحث فيما إذا كان فرنسيس بيكون صاحب كتاب «الأرغانون الحديث» مثلاً، قد تأثر بكتب ابن سينا المنطقية المترجمة إلى اللاتينية، وفي مدى تأثير ابن سينا في المنطق العربي الحديث والمعاصر عموماً.

فـ «الشمسة في القواعد المنطقية» لنجم الدين القزويني و«السلم» للأخضري و«البصائر النصيرية» لعمر بن سهلان الساوي، تنهل كلها من كتب ابن سينا المنطقية؛ كما أن نصير الدين الطوسي والتفتازاني والايجي يتبنون نفس آراء ابن سينا التي وردت في كتاب «الشفاء» والمتعلقة بالتصور والتصديق والعلل وأنواعها والامكان والوجوب والحركة والسكون. ومن المؤسف حقاً أن يتنبه روجر بيكون إلى عظمة ابن سينا الفلسفية والمنطقية، فيقول فيه «ثم تجددت الفلسفة، خاصة على يد أرسطو باللغة اليونانية، وبعدها خاصة على يد ابن سينا باللغة العربية» ويقدمه على غيره من الفلاسفة، ويعده أول إسم كبير بعد أرسطو وزعيم الفلاسفة على الإطلاق»(١)، ولا ينبري أحد من المناطقة العرب لإبراز مساهمته في تطوير علم المنطق الأرسطي. ففي حين نرى المنطق الأرسطي يفتقد المنهج التجريبي ويعبر عن ثبات الماهية، فيرى أن الشيء هو هو مهما طرأ عليه من ضروب التغير والتبدل، وينظر بالتالي إلى الحقائق التاريخية والإجتماعية على أنها حقائق ثابتة تتصف بصفة الديمومة؛ ويصلح لمعالجة الكليات أكثر مما يصلح للبحث في الأمور الجزئية، نرى أن ابن سينا قرب المنطق إلى المنهج التجريبي أو منهج العلوم الحديثة عن طريق معالجة الجزئيات أولاً ثم الانتقال منها إلى الكليات. وهكذا فإننا نلاحظ في كتابات

---

(١) انظر، دائرة المعارف (ف. أ. البستاني) م٣، مادة ابن سينا، (ص ٢٣٥).

وآراء ابن سينا المنطقية تحرراً من التبعية المطلقة لأرسطو، وكذلك تحرراً من الشروحات التقليدية لمنطقه. فهو يعالج الموضوعات المنطقية ولا سيما في كتابيه «الإشارات» و«النجاة» بأسلوبه الخاص، مستخدماً مصطلحات تتناسب مع اللغة العربية دون أن يلتفت في ذلك إلى ما قاله أرسطو فيها أو ما ساقه شراحه عليها. . وفي هذا الصدد يقول الأب فريد جبر «فإن ابن سينا في هذين الكتابين، (النجاة والإشارات) ينفك عن القيود الصيغية الأرسطية، ويعالج «علم المنطق» علماً قائماً بذاته، مفصولاً عن أطره وأصوله العينية التاريخية (لكي يكون) أداة مطواعة لينة مشتركة بين العلماء جميعهم في أبحاثهم. . ولم يكتف ابن سينا بتفكيك «علم المنطق» في أطره الصياغية الظاهرة، بل يبدو لنا وكأنه فجره من الباطن أو الأحرى بالقول أنه طوره في بنائه ومعالمه مع إبقائها على صورها الظاهرة. . إن منطق أرسطو، كما جاء مذهباً مكتملاً بذاته، يميل إلى الاستغراق أو «المفهومية» أكثر مما يصلح للبحث في الأمور الجزئية العينية. فالتعليل أو الاستدلال يتحقق فيه بالاستدراج، أي بالانتقال من «الكلي» إلى «الجزئي» ويكاد المنهج التجريبي يكون غائباً عنه. فلما تلقاه ابن سينا أبقاه على أطره الصورية، لكنه أدخل، من ناحية المقدمات وفي حدّي القضية، شروط الزمان والمكان، فقربه إلى المنهج التجريبي ومن طرق التعليل بالاستقراء أو الاستعلال، أي الخروج من الجزئي إلى الكلي. وإذن لم يفرّغ منطقه من «الماهيات» الكلية، لكنه طور هذا المنطق بحيث أصبح يتسع، في الآن نفسه، إلى إبراز الحكم التجريبي، أو القانون العلمي، بالمعنى الذي نفهم به اليوم هذا القانون؛ وهو، كما نعرف، إنما يستخرج بما سموه الاستقراء على حين أنه ينبغي أن نسميه الاستدلال أي طلب العلة»[1]. وفي حين نرى مثلاً أن أرسطو يعطي تعريفاً عاماً للقياس يفتقر إلى الدقة «قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من تلك الأشياء الموضوعة شيء آخر غيرها من الإضطرار»، ويحاول المناطقة العرب إعطاء هذا التعريف مدلولاً واسعاً لا يحتمله، زاعمين أن هذا التعريف ينطبق على كل قياس سواء منه البسيط أو المركب أو الأقيسة الحديثة المستجدة، كقياس المساواة الذي يتألف من عدة مقدمات، والقياس الذي يتألف من مقدمات سالبة والتي تكون العلاقة فيها علاقة مقدار، ينسون أن اجتهادهم المتحيز، يتهاوى تحت وطأة معرفة أن أرسطو لم يتكلم إلا على نوع واحد

---

(١) نفس المرجع، م ٦٠، مادة الأرغانون، (ص ص ١٢٤ـ ١٢٥).

من القياس يتألف من ثلاثة حدود فقط: أكبر وأوسط وأصغر. وإذن فإن الأقيسة المركبة والأقيسة المستجدة بعد أرسطو لا يمكن أن ينطبق عليها تعريف أرسطو للقياس. ولهذا قدمنا في كتابنا: مدخل إلى علم المنطق ـ المنطق التقليدي ـ تعريفاً للقياس يمكن أن يشمل كافة أنواعه. «قول مؤلف من قولين فأكثر متى سلم بها لزم عنها لذاتها وبالضرورة العقلية قول آخر». والواقع أن ما شجعنا على تقديم مثل هذا التعريف الواضح والأول من نوعه على حد علمنا، وبعد إطلاعنا على كافة الكتب المنطقية، ولا سيما العربية منها، هو ما يقوله ابن سينا في تعريفه للقياس: «إن القياس لا يصح أن يكون من حد واحد بل ولا من مقدمة واحدة، بل إنما يكون من أقوال أكثر من واحدة. إما اثنتان إذا كان القياس بسيطاً، أو أكثر من ذلك، إذا كان القياس مركباً»[1]. وبذلك يكون ابن سينا أول من ميز بوضوح بين القياس البسيط الذي يتألف من مقدمتين والقياس المركب الذي يتألف من أكثر من مقدمتين. وفي حين نرى أن أرسطو كان ينظر إلى المنطق على أنه آلة العلم أو الأداة التي بفضلها يقوم التفلسف، ولذلك لم يدخل المنطق في أقسام العلم النظري (الطبيعيات، الرياضيات، الإلهيات) ولا العملي (الأخلاق، السياسة، تدبير المنزل) نرى أن ابن سينا قدم تعريفين نجدهما يترددان عند كل المناطقة بصور متفاوتة. «المنطق، قانون صناعي عاصم للذهن عن الزلل، مميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد، بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته. إنما احتيج إلى تمييز الصواب عن الخطأ في العقائد المتواصل بها إلى السعادة الأبدية لأن سعادة الانسان من حيث هو انسان عاقل في أن يعلم الخير والحق، أما الحق فلذاته، وأما الخير فللعمل به»[2]. «إن المنطق هو الصناعة النظرية التي تعرفنا من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً»[3]. وفي حين نرى أن جميع المناطقة العرب ينظرون إلى المنطق الأرسطوطاليسي على أنه منطق صوري بحت لا يعنى إلا بصورة الفكر لا مادته، غافلين عن معنى قانون عدم التناقض الذي لا يتعلق بالأفكار وحدها، وإنما يتعلق أيضاً وأصلاً بالأشياء (هذه الشجرة إما شجرة تفاح أو غير شجرة تفاح) نرى أن ابن سينا قد أصاب الحقيقة بقوله إن غاية أرسطو كانت البحث عن القوانين العامة التي تعصم

(١) الشفاء، المنطق، القياس، ص ٥٨
(٢) الاشارات والتنبيهات، ص ٢٣
(٣) النجاة، ص ٣.

الذهن عن الوقوع في الخطأ، وإنه تبعاً لذلك لم يكن يفصل بين صورة الفكر ومادته، وإنما كان تفكيره منصباً على كل من الصورة والمادة حتى تأتي استدلالاته صحيحة. ولذلك يفصل ابن سينا بين مادة الاستدلال وصورته مما يدلّل على نزعة ابن سينا الواقعية. «إن الاستدلال صنعة ما، تؤدي إلى غرض. وكل صنعة فإنها تتعلق بمادة وصورة، وبحسب اختلاف كل واحد من المادة والصورة يختلف المصنوع في الصنعة. فربما كانت الصورة فاضلة، ولم تكن المادة فاضلة، كما يتفق أن يبنى البيت من خشب نخروطين سبخ، ثم يوفى حقه من الشكل والرسم، ولا يغني ذلك، ولا يبلغ به الغرض الأقصى من الانتفاع به، والسبب فيه رداءة مادته. وربما كانت المادة فاضلة، لكن الصورة غير فاضلة، كما يتفق أن يبنى بيت من خشب صلب وحجارة صلبة بناء غير محكم في تركيبه ووضعه وهندامه وشكله، فيعدم فائدة استجادة خشبه وحجارته لاستفساد صورته. وربما إجتمع الأمران جميعاً. فكذلك الاستدلال يدخله الفساد من أحد وجوه ثلاثة: إما من جهة أن يكون ما يؤلف عنه غير وثيق، أي غير حق، وغير بين، وعلى غير ما يجب أن يكون، فإن أوقع عليه تأليف حسن ورصف فاضل لم يغن في التوصل إلى الغرض؛ وإما من جهة أن نفس التأليف ليس يوجب شوق الذهن إلى الغرض.. وإما لإجتماع الشيئين جميعاً...»(١). ونحن قد لا نجانب الحقيقة إذا ما قلنا بأن معظم المناطقة العرب يتبنون آراء وأقوال ابن سينا في الحدود ويأخذون بنفس الأمثلة التي يسوقها، وخاصة فيما يتعلق باللفظ المفرد والتمثيل عليه بلفظ «الإنسان؛ الإن والسان» وكذلك اللفظ المفرد الجزئي «الذي لا يمكن أن يكون معناه الواحد لا بالوجود ولا بحسب التوهم لأشياء فوق واحد، بل يمنع نفس مفهومه من ذلك، كقولنا: زيد المشار إليه، فإن معنى زيد، إذا أخذ معنى واحداً هو ذات زيد الواحدة، فهو لا في الوجود ولا في التوهم يمكن أن يكون لغير ذات زيد الواحدة. إذن الاشارة تمنع من ذلك»(٢)، واللفظ الكلي «هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق، إما كثيرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس.. فالكلي إذن هو ما يندرج تحته من الأفراد عدد لا يمكن حصره، بدون نظر إلى تحقق وجود هؤلاء الأفراد أو عدم وجودهم..»(٣). ومن الثابت أن أرسطو لم يتحدث عن المقولات

(١) الشفاء، المنطق، القياس، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٦

(٢) النجاة، ص ٦

(٣) نفس المرجع، ص ٣

العشر إلا بإيجاز وأحياناً تحدث عن بعضها بغموض، كمقولة المكان والزمان والوضع. وفي هذا الصدد يقول إبراهيم مدكور في تقديمه لكتاب الشفاء لابن سينا: «إن أرسطو درس المقولات التالية: الأين ومتى والوضع دراسة ناقصة، معولاً على العرف الدارج..»[1]. مع الإشارة إلى أن أرسطو كان ينظر إلى مقولة الجوهر على أنها ماهية الشيء أو نوعه أو جنسه الكلي، ولم يكن يعني بها الجوهر الفرد أو الجوهر الأول الحامل لغيره من الصفات. وبذلك فإن مقولة الجوهر عند أرسطو هي مقولة عرضية وبالتالي فلا يمكن التمييز بين مقولات عرضية وأخرى جوهرية.

ولعل ابن سينا قدم أوضح تعريف لمعنى «المحمول» في القضية المنطقية بقوله: «هو المحكوم به أنه موجود أوليس بموجود لشيء آخر»[2]. ومن الملاحظ أن أرسطو قد أشار إلى الألفاظ المعدولة دون أن يتكلم على القضايا المعدولة أو يأتي على ذكرها؛ أما ابن سينا فقد تحدث عن القضايا المعدولة وأطال الحديث عنها موضحاً الفرق بينها وبين القضايا السالبة. فالقضية المعدولة ينصب فيها النفي على المحمول في حين أن القضية السالبة ينصب فيها النفي على النسبة.

وفي حين نرى أن أرسطو قد تحدث عن القضايا المتناقضة والمتضادة فقط بدون أن يلتفت إلى القضايا المتداخلة أو الداخلة تحت التضاد، نرى أن ابن سينا حصر أنواع التقابل بين القضايا، وجعلها أربعة: القضايا المتضادة والقضايا الداخلة تحت التضاد والقضايا المتناقضة والقضايا المتداخلة. وإذا ذهب ابن سينا مذهب أرسطو في إنكار إمكانية إنعكاس القضايا السالبة، فإنه أيضاً لم ينكر ما قاله جالينوس والإسكندر الأفروديسي، من إمكانية إنعكاس القضايا السالبة عن طريق النقيض. فلعكس «ليس بعض أ ـ ب» نقول: «بعض ب هو لا أ» وإذن بعض لا أ هو ب».

وهكذا فإن ابن سينا لم يكن مقلداً لأرسطو كما هو حال المناطقة القدامى الذين كانوا يرددون ما يقوله، وإنما استقل بالمنطق الأرسطي وحسنه وطوره، بحيث نلحظ التأثير السينوي واضحاً بعد ابن سينا في كل كتاب منطقي سواء كان عربياً أو أجنبياً. وباختصار يمكن القول بالمقارنة مع المنطق الأرسطي، بأن المنطق

---

(١) ص ١٤

(٢) النجاة، ص ١٩

السينوي السينائي) أغزر مادة وأكثر تفصيلاً ودقة ولا سيما فيما يتعلق بالحديث عن القضايا وتفسيمها إلى حملية وشرطية، وتقسيم الشرطية إلى متصلة ومنفصلة، والحديث عن الرابطة في القضية، وكذلك الحديث عن القياس والتمييز فيه بالتفصيل بين الأقيسة اليقينية والأقيسة الظنية أو الجدلية فضلاً عن التمييز بين الأقيسة البسيطة والأقيسة المركبة، وضبط قراءة بعض الألفاظ كلفظ قياس «الخلف» وأنه ليس بفتح الخاء كما يظن على أساس أنه يأتي من الخلف والوراء وإنما بضم الخاء بمعنى المحال[1].

(١) الشفاء، المنطق، القياس، ص ٤١١

الفصل الرابع
نقد وتصويب

عندما صدرت الطبعة الأولى من كتابنا: مدخل إلى علم المنطق ـ المنطق التقليدي ـ عام ١٩٧٧، قام بعض الأساتذة الزملاء يبدون رأيهم فيه. وهكذا فقد كتب (الدكتور) عادل فاخوري ـ أستاذ المنطق الرياضي في كلية التربية بالجامعة اللبنانية ـ في جريدة اللواء البيروتية بتاريخ ٢٦ كانون الثاني سنة ١٩٧٨، يقول: «.. في كتابه الجديد «مدخل إلى علم المنطق»، يعود الدكتور مهدي فضل الله إلى مقلع التراث، فيستخرج منه فنون الأقيسة ودقائق المصطلحات. ومن اليقين أنه في هذه الحقبة الكتابية التي يمر بها العالم العربي، حقبة يقوم فيها الإبداع المموه على رعونة الشطحات وانفلات الرؤى، حيث لا معايير تضبط مضمون الفكر أو تحدد إطار الجمال، يقدم كتاب المؤلف أداة فعالة لتقييد اللغة وتعيين مسار التفكير. إن عدد الأساتذة العرب الذين صنفوا في المنطق التقليدي غير يسير. لكنهم بمعظمهم إكتفوا بترجمة هذا العلم عن الكتب الأجنبية، ولم يعتمدوا التراث الذي يفوق غنى ما كتب بهذا الموضوع في الغرب. فكان من ميزات كتاب «المدخل إلى المنطق» أن رجع إلى الأصول فاستقى من أعلام الفلسفة كالفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، ومن المؤلفين المغمورين عادة، ولكنهم مع ذلك من الذين أسهموا في تطور المنطق، أمثال القزويني والخبيصي والساوي وغيرهم، مختلف أنواع الأقيسة، من قياس مساواة إلى قياس مركب إلى قياس معلل إلى جميع أنواع القياس المضمر. ومن الواضح أن خلو المصطلح الأجنبي عن بعض هذه الأنواع هو دليل على أنها من خصوصيات المنطق العربي. إن كانت بعض هذه الطرق لا تهم مباشرة سوى المشتغلين بالمنطق والفلسفة والعلوم الاستدلالية، ففي الكتاب مقدمات عامة غنية يجب أن تستأثر باهتمام كل كاتب في اللغة العربية حتى الباحث عن النظريات

الحديثة. فنظرية الدلالة التي يعرضها مهدي فضل الله بكل أقسامها من دلالة طبيعية ووضعية وعقلية تفيد لأن تكون منطلقاً لبناء السيمياء في اللغة العربية. وكذلك بحثه في الألفاظ وتقابلها تغني ولا شك مصطلحات الألسنية الحديثة. فلا يكفي أن نلتقط بعض المفاهيم عن الغرب ونلبسها ألفاظاً مستحدثة غير مألوفة، بل الحاجة ماسة لأن نؤديها بمصطلحات حاضرة في سلوكنا اللغوي. ومثل هذه التأدية تتطلب فهماً صحيحاً للتراث والمقتبس عنه كليهما. بالرغم من هذه الجرأة في موقفه من التراث يبقى المؤلف أحياناً تحت تأثير غلبة الفكر الأوروبي. فلو أنعم الدكتور مهدي فضل الله التقصي فيما أنتجه الغرب في المنطق لكان استغنى عن مصادر جوبلو وتريكو وهاملتون وغيرهم من المناطقة الغربيين التقليديين، الذين لم يضيفوا شيئاً على موضوعات مناطقة العرب فحسب، بل وقصروا عن إعطاء ما قدمه أولئك في هذا الميدان. ـ. إن المؤلف نجح في وضع الجداول البيانية التي تضفي على النص الوضوح والاختصار. . يبقى السؤال: إذا صرفنا النظر عن الميزات التي يقدمها هذا الكتاب بالنسبة إلى المؤلفات السابقة في هذا المجال، هل من حاجة بعد إلى كتاب في المنطق التقليدي في عصر يغلب الظن فيه أن هذه الكتابة تجاوزها التاريخ وأن طرق الفكر استوعبها المنطق الرياضي الجديث؟ ـ والجواب أن مثل هذا العمل واجب لأكثر من سبب في عالمنا العربي: أولاً: فهم الفكر الفلسفي العربي يستحيل دون العدة المنطقية التقليدية. ثانياً: قراءة الفلسفة الغربية وترجمتها لا تستقيم إلا باستيعاب هذه المصطلحات. ثالثاً: المنطق التقليدي هو القاعدة التي ينطلق منها بناء المنطق الحديث. بالإضافة إلى ذلك يقدم كتاب الدكتور مهدي فضل الله الآلة اللغوية لكل كتابة عربية منهجية ودقيقة». وعندما صدرت الطبعة الثانية من نفس الكتاب عام ١٩٧٩ كتب (الدكتور) محمد خضر ـ أحد أساتذة فقه اللغة العربية بالجامعة اللبنانية في جريدة النهار البيروتية بتاريخ ٢١/٢/١٩٨٠، يقول: «في أقل من سنتين يطل في حلة جديدة كتاب «مدخل إلى علم المنطق ـ المنطق التقليدي ـ» للدكتور مهدي فضل الله، إذ نفدت الطبعة الأولى... وهكذا نرى أنفسنا مدفوعين إلى القاء الأضواء على بعض موضوعات الكتاب الذي قامت ضجة حوله عندما صدرت الطبعة الأولى وتوزع النقاد بين مادح وعكسه. أول ما يطالعنا في الكتاب هو الأسم الذي إختاره المؤلف عنواناً لكتابه «مدخل إلى علم المنطق ـ المنطق التقليدي»، مقدماً تعليلاً للتسمية في توطئة الطبعة الأولى: «الكتاب يتناول كل موضوعات المنطق تناولاً يكاد يكون مستفيضاً متتبعاً كل الذين تحدثوا فيها أو

أضافوا إليها منذ نشأة هذا العلم حتى وقتنا الحاضر». كما قدم تفسيراً أوضح في الطبعة الثانية، بقوله: «نعني بالمنطق التقليدي المنطق الأرسطي في تطوره حتى يومنا هذا» (ص ٣٨). وفيما نرى أن أسماء الكتب المنطقية تتوزع عامة بين إسم: «المنطق الصوري» (أنظر: عبد الرحمن بدوي، علي سامي النشار، ألبير نصري نادر، لوكه، تريكو الخ..) وإسم: «المنطق» (انظر: محمد رضا المظفر، جميل صليبا، أبو العلاء عفيفي، كريم متى، محمد فتحي الشنيطي، الخ) نرى أن الدكتور مهدي فضل الله قدم أفضل تسمية للمنطق القديم في تطوره حتى اليوم. فإطلاق إسم «المنطق الصوري» على المنطق الأرسطي ليس دقيقاً على الاطلاق، والخبر اليقين يأتي من المناطقة أنفسهم الذين يعتبرون المنطق الرياضي منطقاً صورياً بكل معنى الكلمة. كما أن البحث في المنطق تحت اسم «المنطق» لا يبين نوع المنطق الذي يتحدث عنه المؤلف. هل هو المنطق الصوري أو المنطق الرياضي أو منطق العلوم الحديثة؟ كما أنه لا يفيد بالضرورة وجوب الحديث عن تطور المنطق منذ أرسطو حتى اليوم.
وبينما نرى كل من بحث في المنطق يقدم إلينا المنطق الأرسطي مع بعض الإشارات العابرة إلى اللاحقين، نرى أن الدكتور فضل الله فصل منذ البداية بين المنطق الأرسطي ومنطق اللاحقين عليه بإعطائه موجزاً عن المنطق الأرسطي، مقارناً ببراعة آراء أرسطو بآراء غيره من المناطقة الاسلاميين والعرب وغيرهم في مختلف الموضوعات التي خاضها. ومن هنا لم يعتمد مثلاً التعريف الأرسطي الشائع للقياس: «قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عن تلك الأشياء الموضوعة شيء آخر غيرها إضطراراً»، وإنما قدم تعريفاً دقيقاً وجديداً من خلال التطورات التي طرأت على المنطق بعد أرسطو، «قول مؤلف من قولين فأكثر متى سلم بها لزم عنها لذاتها وبالضرورة العقلية قول آخر» (ص ١٦٧)؛ فضلاً عن أننا لا نعثر في أي كتاب منطقي على بحث مفصّل في جملة الموضوعات المنطقية ولا سيما موضوع القياس الذي هو أهم مباحث علم المنطق، وعني به الدكتور فضل الله عناية خاصة فخاض بالتفصيل في مختلف أنواعه (أحد عشر نوعاً)؛ وكذلك حديثه بإسهاب عن الأغلاط والمغالطات المنطقية التي لم يتناولها جميعاً وبالتفصيل أي من الكتب المنطقية المتداولة؛ وكذلك الإستدلال المباشر بكل أنواعه والقضايا المنطقية على إختلاف أصنافها الخ. ثم إن الجداول البيانية والرسومات المختلفة التي إستخدمها المؤلف في شروحاته تجعل الكتاب يتميز عن غيره من الكتب المنطقية. ولعل أهم ما قام به المؤلف والذي يدلل على أصالة البحث ومدى الجهد والإجتهاد ليس شرح

الغوامض من المنطق أو ما خفي منه عن الباحثين، وإنما محاولته تصويب بعض الآراء المنطقية الشائعة وتقديم الحجج والبراهين على ذلك... وأخيراً لو شئنا أن نسرد كل ما ناقشه المؤلف من آراء لضاق المجال. ونختتم بالدعوة إلى قراءة الكتاب الذي أتقن صنعه والذي يدلل على دراية عميقة واطلاع واسع ولا سيما طلاب الجامعات على إختلاف تخصصاتهم حتى يفيدوا من قواعد المنطق في بحوثهم وفي مناقشاتهم ومساجلاتهم ويحسوا اللذاذة والفائدة اللتين يحس بهما كل قارىء للكتاب بإمعان».

وكتب أحد الزملاء أيضاً - وهو أحد أساتذة الأدب العربي في الجامعة اللبنانية - في جريدة النهار البيروتية بتاريخ ١٩٧٨/٦/٤، يقول: «.. المؤلف كما يوضح عنوانه، يتناول موضوعات علم المنطق التقليدي المختلفة فيعرض لنشأته وتطوره وتعريفاته العديدة وموضوعاته وأهميته، ويخص المنطق الأرسطي، بعد تلك المقدمات العامة، بفصل مستقل، ثم يتوسع في بحث موضوعات المنطق التقليدي: التصور والقضايا والاستدلال في ثلاثة فصول. وفيه كثير من الشروح والتعليقات، ويعتمد اثنين وستين مصدراً ومرجعاً عربياً وأجنبياً. هذا لا يعني على كل حال، أن الكتاب خلو من حسنات. إن مختصاً بالمنطق مثل زميلنا الدكتور عادل فاخوري قد نقد الكتاب وأبان كثيراً من فضائله وعرض لبعض المآخذ عليه، وذلك في مقالة كتبها لجريدة اللواء. ولا شك أن رأيه ورأي أمثاله مقدم على رأينا في هذا المجال، وقد قرر الدكتور فاخوري أن على دارسي الأدب أن يقرأوا هذا الكتاب، وها قد فعلنا. وعسى أن نكون تابعنا تلك الحلقة التي بدأت في العصر العباسي وآذنت بتكامل العلوم الإنسانية، ولا سيما تلك المحاورات التي جرت بين اللغويين والمناطقة. ولا شك أننا نحمد للدكتور فضل الله توسعه في موضوعات علم المنطق، وإستقاءه المراجع العربية القديمة خاصة، لا إكتفاءه بالكتب الأجنبية كصنع بعض المؤلفين، وإجتهاده في أن يضع أكبر عدد من الرسوم التوضيحية والجداول، ومحاولة الإفادة من المنطق الرياضي..» ولكنه رأى مع ذلك وهو الذي قرأ كتابنا كما يقول هو نفسه «قراءة الدارس لا العالم، عساني أكتب فيه، من بعد، كتابة المثقف المطلع لا المتخصص» بأن مادة كتابنا تشكو من «كثرة الخطأ والخلط والتناقض والنقص» وأن محبته للعلم هي التي دفعته إلى التعليق على كتابنا وليس «بحثاً

عن العيوب لذاتها، بل خدمة للعلم..». وللحقيقة نقول إنه ليست محبتنا للحقيقة الخالصة هي التي دفعتنا في حينه إلى الرد على اجتهادات الزميل الناقد ودحضها جملة وتفصيلاً.. وإنما إلحاح بعض الزملاء آنئذ، فضلاً عن طلابنا، بأن نرد على ما وجه إلينا من نقد، وإلا فسر سكوتنا بعلامة الموافقة على ما نسب إلينا من أخطاء. وأمام هذا الإحراج.. وعندما امتنعت جريدة النهار البيروتية (لأسباب..) عن نشر مقالة الزميل (الدكتور) محمد الزين (توفي مؤخراً) الذي كان يدرس مادة علم المنطق في حينه في الجامعة اللبنانية ـ فرع البقاع ـ ويعتمد كتابنا في التدريس، وهو يحمل أصلاً دكتوراه دولة في المنطق، ـ والذي تصدى فيها بحزم كما أخبرنا للانتقادات الموجهة إلينا؛ رأينا لزاماً علينا أن نتصدى شخصياً لآراء الناقد بالتفصيل، فنعرض لكل ملاحظة من ملاحظاته، ونورد ردنا عليها. وقد نشر ردنا في حينه في جريدة النهار البيروتية في ثلاث حلقات متتالية بتاريخ ١٩٧٨/٦/٤ و١٩٧٨/٦/١١ و١٩٧٨/٦/١٨.
ونحن إذ نسوق بعض ما وجه لنا من نقد وردنا عليه، فذلك بغية إجلاء الحقيقة أمام الأذهان ولا سيما طلاب الدراسات الفلسفية والباحثين في المنطق.

لقد أخذ الناقد علينا:

١ ـ «تبني التعريف القائل: إن المنطق هو إتفاق الفكر مع نفسه ومع الواقع» لأن المنطق على حد قوله «قد يعالج قضايا إفتراضية أو خيالية» وإن «حاشية ص ١٥ (من كتابنا) تتضمن تعريفاً أفضل من هذا بكثير وهو: «إن موضوع علم المنطق هو الإستدلال، أي دراسة العلاقات القائمة بين القضايا».
(وغاب عن ذهنه أننا نتبنى تعريفاً عاماً شائعاً يمكنه أن يشمل أنواع المنطق المختلفة، وهو تعريف أسندناه أصلاً إلى قاموس لالاند، ورابيه الذي يقول: «المنطق هو اتفاق شروط العقل مع ذاته واتفاق العقل مع الأشياء الخارجية، والعمليتان مرتبطتان، وهما تكونان الشروط الضرورية والكافية للتوصل إلى الحقيقة»، ثم إننا لا نرى ما يفضله تعريفاً بتعريف أصلاً، لأن ما يراه تعريفاً يدخل تحت عنوان: موضوع المنطق).

٢ـ «التفريق بين الأسماء والأسماء المفردة (ص ١٦)، مع أنه لا وجه للتفريق بينها، فالأسماء المفردة لا تخرج عن كونها أسماء». (ونحن نقول إننا نميز في المنطق

بين الأسماء المفردة، مثل: حنان، بيروت، وهي في المنطق تسمى بـ «الحدود الجزئية» والأسماء المفردة أيضاً، مثل: إنسان، مدينة، وهي في المنطق تسمى بـ «الحدود الكلية». وهاك قولنا: «إن المنطق يميز في الكلام بين الأسماء المفردة، مثل: حنان، بيروت (الحدود الجزئية) وبين الأسماء، مثل: إنسان، مدينة (الحدود الكلية) (ص ١٦).

٣ـ «التفريق بين القياس البرهاني وسائر القياسات (ص ٢٣). مع أن تعريف المؤلف لهذا الضرب من القياسات يجعله يحتمل إشتماله على سائر الضروب. فهو عنده «ما كانت مقدماته يقينية.. وكذلك النتيجة». وكل قياس ممكن أن تكون مقدماته ونتائجه يقينية». (وردنا هو أن القياس البرهاني وحده هو الذي يعتمد على مقدمات يقينية، في حين أن القياس الجدلي مثلاً يعتمد على مقدمات ظنية أو مشهورة، والقياس السوفسطائي لا يعتمد أصلاً سوى على مقدمات كاذبة أو مزيفة. مثال على القياس البرهاني:

كل إنسان فان
هادي إنسان
هادي فإن (نتيجة)

مثال على القياس الجدلي:
السخونة تطرد البرودة،
والبرودة تطرد السخونة،
السخونة هي البرودة. (نتيجة)

إذا كان الله موجوداً فهو مرئي (مقدمة كبرى)
لكنه غير مرئي (مقدمة صغرى)
فهو غير موجود (نتيجة)

لكل جائع محتاج الحق في أن يسرق من الطعام ما ينقذ نفسه من الموت (مقدمة كبرى) وذلك لأن القوانين المدنية والأخلاق العامة والشرائع السماوية تؤيد ذلك (برهان، حجة).

وهادي كان جائعاً عندما سرق من الطعام ما أمسك رمقه (مقدمة صغرى) وفعله ذلك لم يكن إلا فعل كل إنسان جائع يتهدده الجوع بالموت (حجة).

نتيجة: إذن من حق هادٍ أن يسرق ما سرق».

مثال على القياس السوفسطائي:

كل قاتل جزاؤه الإعدام،

الجندي قاتل،

الجندي جزاؤه الإعدام.

الملك أو الحاكم خادم للشعب (مقدمة صغرى)

وكل خادم يطيع أوامر سيده (مقدمة كبرى)

الملك أو الحاكم يجب أن يطيع أوامر سيده (نتيجة).

٤ـ القول «إن علاقة المنطق كلها بالأفكار ولا علاقة له بالألفاظ إلا من حيث أنها رموز تدل على معانٍ محددة» (ص ٤١). علمًا بأن المنطق الرياضي والسينتاطيقا (النحو المنطقي) يستعملان رموزاً مجردة وأرقاماً بحتة». (وردنا هو التأكيد على التعريف الذي اعتمدناه لعلم المنطق عامة، سواء منه الجدلي أو التاريخي أو النفساني أو الإجتماعي أو التقليدي، وحتى الرياضي. «المنطق هو إتفاق شروط العقل مع ذاته وإتفاق العقل مع الأشياء الخارجية، والعمليتان مرتبطتان، وهما تكونان الشروط الضرورية والكافية للتوصل إلى الحقيقة». وعندما يصبح المنطق مجرد علم يخوض فقط في عالم النظريات البحتة دون سند من واقع فلن يعمر طويلاً ولن يلتفت إليه أحد. وهل يعني إستخدام المنطق الرياضي للصيغ الرمزية عدم قبوله لعالم الأفكار؟ وهل الرموز تقبل الدلالة على الأشياء أم لا؟ وهل ترانا في حاجة إلى التذكير بعلم الجبر أو الهندسة، وكلاهما يخوض في عالم من النظريات والأرقام التي لم تدلل التجربة ابتداء على صحتها؟).

٥ـ القول «إن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً بالنسبة لنا إلا إذا أخذ تسمية له تساعد على معرفة هويته» (ص ٤٦) والواقع أن الأم مثلاً موجودة في فكر

الرضيع، من قبل أن يتكلم ويعرف التسميات. والطفل عندما يرى شيئاً جديداً يسأل الكبير: ما هذا؟ لأنه لا يعرف تسمية لهذا الشيء «الموجود» أمامه. أما اسم الإشارة «هذا» فيدل، عند الطفل، على كل ما هو مجهول الهوية». (وردنا أن المنطق وهو علم قوانين الفكر إنما يتعامل مع الألفاظ التي تدلل على أشياء معينة في ذاتها، وليس العكس. وإلا كيف يمكننا أن نعبر عن شيء ما، لا نملك له أصلاً أي اسم في ذهننا. ولماذا كانت اللغة؟ وما هي اللغة؟ وهل مجرد ملاحظتنا للأشياء تمكننا من التعبير عنها تعبيراً علمياً؟ وهل هنالك من مانع عقلي يحول دون أن يكون إسم «الطاولة» لا يشير فعلاً إلى مفهوم الطاولة وإنما إلى الكرسي، والعكس كذلك؟ بحيث يكون لفظ «الطاولة» يدل على معنى الكرسي، ولفظ «الكرسي» يدل على معنى الطاولة. وهل الطفل قادر يا ترى على الإستدلال من الأشياءالحسية التي يراها؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب ونحن نشك بذلك، فما هي طبيعة هذا الإستدلال؟

٦ـ القول «إن المنطق نحو عقلي وإن النحو منطق عربي» (ص٤٦). والحق أن النحو ليس ضربين: ضرباً عقلياً وضرباً غير عقلي.. والنحو شيء والمنطق شيء آخر..». (وردنا هو أنه يجب وضع كلامنا في سياقه الصحيح. فنحن نقول: «ولا ريب أن المنطق وثيق الصلة باللغة. لذا تصح المقابلة بين علم المنطق، كعلم يعنى بضبط قوانين الفكر، وبين علم النحو الذي يعنى بضبط قواعد اللغة، كما يصح القول: «إن المنطق نحو عقلي وإن النحو (أي النحو العربي) منطق عربي»، وإن كان المنطق أشمل من علوم اللغة لأنه العلم الذي يسود جميع اللغات. ولعل الفارابي أفضل من وضح هذه العلاقة في كتابه «إحصاء العلوم»، حيث يقول: «وهذه الصناعة ـ أي علم المنطق ـ تناسب صناعة النحو. وذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات» (ص ٤٦). ومعنى قولنا: كما يصح القول: «إن المنطق نحو عقلي وإن النحو منطق عربي» يعني أن غيرنا قد سبقنا إلى هذا القول أو الحكم، وكان ذلك فعلاً، منذ القرن الثالث للهجرة، ومن هؤلاء: أبو سليمان السجستاني الذي يقول: «النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي» (انظر: «المقابسات» لأبي حيان التوحيدي، تحقيق محمد توفيق حسين، ص ١٢١).

٧ـ القول: «إن نظرة المناطقة إلى الألفاظ تختلف عن نظرة النحاة» (ص٤٨) لأن تعليل هذا الاختلاف غير صحيح للأسف، لأنه يقوم على أن المناطقة «يرون أن المعنى هو الذي يحدد هوية اللفظ» بينما لا يعير النحاة معنى اللفظ أي اهتمام. ودليل الكتاب على ذلك المفرد الذي قد يكون عند المناطقة مؤلفاً من كلمة أو عدة كلمات بينما يميز النحاة اللفظ بإعرابه، فإن كان له إعراب واحد فهو مفرد وإن كان له غير إعراب فهو مركب. وهذا الكلام خطأ كله. .» (وردنا هو هل يرى النحاة حقاً في اللفظ الآتي مثلاً: «محافظ مدينة بيروت لسنة ١٩٧٨ عادل. .» لفظاً جزئياً، كما يرى المناطقة؟ أم لفظاً مركباً؟ وهل يرون في لفظ عبدالله، فضل الله، حميدالله، لفظاً جزئياً أم مركباً؟ ـ أنظر في هذا الصدد كتب غيرنا، مثل: «المنطق» للمظفر، ج١، ص٤٣-٤٤، «المنطق الصوري» (للدكتور) ألبير نادر (ص ٣) و«المنطق الصوري» (للدكتور) علي سامي النشار (ص ١٠٨) و«المنطق» لأحمد عبده خيرالدين، (ص٢٦)).

٨ـ القول «إن اللغة العربية تخلو من الألفاظ المعدولة» أي المنفية، مع ضرب المثل بلا غائب، ليس بشجاع، غير كريم (ص ٥٢). (مع أننا) نستعمل اليوم مثلاً لفظتي اللامنتمي واللامعقول وغيرهما».(وردنا أننا نحيله على كتاب «المنطق الصوري» لعلي سامي النشار، الذي بحث في هذه المسألة، قائلاً: «نعود بعد ذلك إلى مسألة لغوية نراها في الكتب العربية وهي خلو اللغة من الألفاظ المعدولة. . وعلى هذا لا نجد هذه الألفاظ إلا في ما نقل إلى العالم الإسلامي من تعبيرات يونانية كاللانهائي واللامحدود واللامتساوي» (ص١٢٥-١٢٦)، كما أننا نحيله على كتاب «أسس المنطق والمنهج العلمي» (للدكتور) محمد فتحي الشنيطي الذي يقول: «ويلاحظ أن اللغة العربية تخلو من أسماء النفي بلا. .» (ص ٥٠)،وكذلك إلى كتاب، «تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب» لعبد المتعال الصعيدي، الذي ينقل عن أرسطو قوله: «ليس التعبير لا إنسان اسماً». قائلاً هو نفسه: «والحقيقة لا يوجد شيء يدل عليه مثل هذا التعبير. فإذا قلنا: «لا إنسان»، لا يفهم السامع ما نعنيه، لأن اللفظ «لا إنسان» يشمل كل ما هو ليس بإنسان، كالأشجار والجبال والأسماك. . وهذا مما جعل بعض المناطقة مثل جوزف Joseph يعتبرونه وهماً» (ص ٢٥)، كما نحيله أيضاً على كتاب «البصائر النصيرية» للساوي، الذي يقول: «والأسم غير المحصل مثل لا إنسان ولا بصير ولا عادل، ليس في

الحقيقة إسمًا بل هذا مركب من حرف سلب وإسم محصل، ولكن تركيبه ليس عن ألفاظ مستقلة. .» (ص ٨٦-٨٧) و«الكلمة منها محصلة وغير محصلة، وغير المحصلة كقولنا لا قام ولا صح، فليس إذن في لغة العرب كلمة غير محصلة» (ص ٨٩).

٩- التفريق بين النقيضين والضدين، بأن التضاد يقبل وجود وسط بين المتضادين، بخلاف التناقض (ص٥٤). والحق أن التناقض يقبل أيضاً وجود وسط، في بعض الأحيان، فبين الشاعر وغير الشاعر مثلاً نجد الشويعر، وبين العالم وغير العالم يوجد المثقف. (وردنا هو أن قانون أو مبدأ الثالث المرفوع Le principe du tiers exclus مسلم به في المنطق الصوري الأرسطي والتقليدي. إن قولنا مثلاً: هادي إما أن يكون شاعراً وإما غير شاعر» لا يحتمل قولاً ثالثاً وسطاً. لأن قولنا: إنه شويعر، يعني إعترافنا بأنه شاعر مهما كانت درجة شاعريته. وقولنا: إن أرسطو إما أن يكون فيلسوفاً أو غير فيلسوف، لا يحتمل قولاً ثالثاً وسطاً بين النفي والإثبات، وكذلك الحال بالنسبة إلى قولنا: محمد إما نبي أو غير نبي، سقراط إما حي وإما ميت الخ. . فالتناقض تقابل بين السلب والإيجاب وإختيار بينهما ولا وسط على الإطلاق بين حدين أحدهما يشير إلى السلب والآخر ألى الإيجاب، وبالتالي لا يمكن القول إن التناقض يقبل وجود وسط، في بعض الأحيان. . وإنما قد يصح ذلك فقط في المنطق الجدلي. .).

١٠- ضرب المثل على المترادفات بأسماء غير مترادفة: كالشاعر والناظم (ص٥٣). فالشاعر بإتفاق الأدباء والنقاد غير الناظم، وقد يكون وصف الشاعر بالناظم ذماً له. . فضلاً عن أن هناك نظرية تقول بأن الشعر لم يبدأ منظوماً، وإن بعضهم يقول بالشعر المرسل. (وردنا هو إذا لم يكن الناظم شاعراً، فماذا يكون إذن؟ هل يكون ناثراً؟ أم قصاصاً؟ أم خطيباً؟ وما هو الشعر يا ترى؟ وما هو النظم؟ أليس الشعر نظمًا وصناعة لها أصولها، والشاعر كالناظم ينبغي عليه مراعاتها وإن اختلف حكمنا على شاعرية كل منهما؟ ثم إذا كان الشاعر بإتفاق الأدباء والنقاد غير الناظم، فإن الشاعر بإتفاق المناطقة هو الناظم. .).

١١- تفسير كلمة «واحد» بمتساو، في الإشارة إلى علاقة الإنطباق بين لفظين كليين (ص٥٨). مع أن الشيئين قد يكونان متساويين ولا يكونان شيئاً واحداً. . (وردنا هو أننا نقول في (ص٥٨) «إذا كان ماصدق لفظين كليين واحداً - أي

متساوياً ـ (الحاشية ٤٥) كانت العلاقة بينهما علاقة إنطباق. مثال على ذلك: لفظ (إنسان) ولفظ (حيوان عاقل). فإذا ما رمزنا إلى ما صدق لفظ: إنسان، بالحرف «أ»، ورمزنا إلى ما صدق لفظ: حيوان عاقل، بالحرف «ب»، تكون النتيجة أن «أ» هو «ب»، والعكس صحيح، أي أن «ب» هو «أ»، على إعتبار أن تعريف الانسان هو أنه حيوان عاقل، وبالتالي كل حيوان عاقل يكون إنساناً، وأن علاقة الإنطباق تكون بين اللفظ وتعريفه وبين اللفظين المترادفين، مثل: الليث والأسد الخ. . ومن ثم إن العلاقة بين اللفظين: إنسان وحيوان عاقل، تكون علاقة إنطباق تام، إن من حيث المفهوم (صفة الحيوانية والتعقل)، أو من حيث الماصدق (أي عدد الأفراد الذين ينطبق عليهم معنى اللفظ).

١٢ـ ضرب المثل على علاقة الإشتمال بين الألفاظ الكلية بلفظي حيوان وإنسان، بإعتبار أن «ما صدق» الأول يشمل «ما صدق» الثاني، والرمز إلى الإنسان بالحرف (أ) وإلى الحيوان بالحرف (ب) مع كتابة المعادلة الآتية: (أ) هو (ب) فبعض (ب) هو (أ). والواقع ان هذا، إن كان صحيحاً بالقياس المنطقي التقليدي، فهو غلط في المنطق الرمزي. ولذلك يجب كتابة المعادلة المذكورة على الوجه الآتي: أ هو بعض ب. بعض ب هو أ. أو أعتبرت النتيجة خطأ من وجهة النظر الرياضية. (وردنا هو أن موضوع كتابنا هو المنطق التقليدي، وعندما نرمز إلى موضوعاته فإنما نرمز إليه بالمعنى التقليدي والأرسطي لا بالمعنى الرياضي في المنطق الحديث. والمحمول في المنطق التقليدي وبخاصة الأرسطي عبارة عن صفة تحمل على الموضوع وليس فئة تتداخل في ما صدق الموضوع. ولهذا نقول: «كل إنسان حيوان»، بمعنى أن كل إنسان يتصف بصفة الحيوانية و«بعض الحيوان إنسان» لأن بعض الحيوان فقط يتصف بصفة التعقل أو التفكير أو النطق. وهذا هو العكس المستوي).

١٣ـ حصر الوجود الذهني بالعلم بالوجود الخارجي (ص ٤٧). وهو عندنا يشمل كذلك العلم بالوجود النفسي إذا صح التعبير. (وردنا هو أننا نقول: «إن الأشياء يمكن أن يكون لها أربعة وجودات. وجودان حقيقيان هما: الوجود الخارجي الحسي والوجود الذهني الفكري الذي هو عبارة عن العلم بالوجود الخارجي وإنطباع صوره في الذهن. ووجودان وضعيان، هما: الوجود اللفظي والوجود الكتابي». ونحن لم ننكر أصلاً الوجود النفسي إذا كان هناك من وجود نفسي ـ على حد قول

الناقد نفسه ـ مع الإشارة إلى أن المنطق لا يستسيغ الحديث عن الوجود النفسي. ولهذا يخرج المناطقة دائرة الأحاسيس المباشرة والمعطيات النفسية: كالفرح والحزن والكآبة والألم من موضوع التعريفات المنطقية. لأن المعطيات النفسية لا تقبل التعريف المنطقي. علمًا بأن حصرنا الوجود الذهني بالعلم بالوجود الخارجي، ثم حديثنا عن سائر الوجودات، أسندناه إلى كتاب «المنطق» للمظفر (ج١ ص٢١ـ٢٥) و«محك النظر في المنطق) للغزالي (ص ١١٩ وما بعدها) و«شرح كتاب العبارة» لأرسطو، (ص ٢٧).

١٤ـ التمييز بين الوجود الحقيقي والوجود الوضعي (ص ٤٧). ولا نرى وجهاً لهذا التمييز لأن الوضعي قد يكون حقيقياً. (وردنا هو أن الوجود الوضعي إنما يقوم على الوجود الحقيقي ويستند إليه، وإن كان متأخراً عنه في الوجود. وهو من إتفاق الناس عليه كاللغة التي تشير إلى الموجودات. إلا إذا كان يرى أن «الطائر المجنح» أو «العنقاء» أو «أكّال الكبد» الخ.. من جملة الموجودات الوضعية الحقيقية وهي في الواقع من الموجودات الوهمية التي اخترعتها مخيلة العامة دون أي سند من الواقع الحسي.

١٥ـ تقديم تعريف متشابه وشواهد متماثلة، حتى في اللفظ، على الدلالتين اللفظية الوضعية التطابقية واللفظية الوضعية التضمنية، دون تبيان الفرق بين الدلالتين (ص ٤٣) وكذلك الأمر في شأن اللفظ المفرد واللفظ الإسمي، مع أن اللفظ الإسمي شكل من أشكال اللفظ المفرد (ص ٤٨ـ٤٩). (وردنا أننا نميز بين الدلالتين على صورة حاسمة. وها نحن نسوق ما قلناه في كتابنا: «الدلالة اللفظية الوضعية التطابقية: سميت كذلك.. لدلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له، كدلالة لفظ الإنسان على صفة الحيوانية وصفة النطق. ودلالة لفظ البيت على معنى البيت بجيمع أجزائه: سقف، .جدار، حديقة، سور، مطبخ، الخ.. أما الدلالة اللفظية الوضعية التضمنية، فهي دلالة اللفظ على كل جزء من أجزاء معناه الموضوع له، كدلالة الإنسان على صفة الحيوانية أو النطق في الإنسان. ودلالة البيت على الجدران أو السقف الخ.. يقول الجرجاني: «اللفظ إذا وضع بمعنى مركب كان دالاً على كل واحد من أجزائه دلالة تضمنية لأن فهم الجزء لازم لفهم الكل» (ص ٤٣). أما القول بأن اللفظ الإسمي عبارة عن شكل من أشكال اللفظ المفرد، فالواقع أن هذا هو رأينا، وقد قلنا في رأس الصفحة ٤٩ ما يأتي:

أقسام اللفظ المفرد: اللفظ المفرد إما أن يكون: ١- إسما ٢- كلمة ٣- أداة).

١٦ - ضرب أمثلة متشابهة على الدلالة الطبيعية غير اللفظية والدلالة العقلية غير اللفظية (ص ٤٤ - ٤٥). (وردنا هو التأكيد على ما قلناه حرفياً في كتابنا أيضاً «الدلالة غير اللفظية الطبيعية: وهي ما كان الدال فيها شيئاً طبيعياً، كدلالة إحمرار الوجه على الخجل، وصفرته على الوجل. ودلالة التثاؤب على النعاس. والدلالة غير اللفظية العقلية: وهي ما كان الدال فيها النظر العقلي الذي يستدل من الأثر على وجود المؤثر. مثال على ذلك: دلالة الدخان على وجود النار، ودلالة ضوء الصباح على طلوع الشمس الخ..» (ص ٤٤ - ٤٥).

١٧- تبني مفهومات للمنطق متناقضة؛ فهو آناً «علم كل العلوم» (ص ١٤) وآناً آخر «آلة قانونية تبين الطرق العامة التي بها يتوصل العقل إلى معرفة الحقائق المجهولة والتي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر» (ص ١٩). وآناً ثالثاً «آلة العلم والأداة التي بفضلها يقوم التفلسف» (ص ٢٦). (ورأينا أننا لا نرى أي تناقض هناك حول المفاهيم المختلفة التي أوردناها للمنطق. وقد يصح القول أنه عبارة عن كل هذه المفاهيم مجتمعة. فهو علم كل العلوم والالة القانونية التي تبين الطرق العامة للتفكير الصحيح وآلة العلم والأداة التي بفضلها يقوم التفلسف على حد قول أرسطو. مع الإشارة إلى أننا لعلنا أول من أشار وتحدث بإسهاب عن صعوبة تعريف المنطق سواء بالنسبة إلى تعدد أنواع المنطق أو بالنسبة إلى ماهية المنطق، وأورد الآراء وساق النظريات المختلفة المتعلقة بتعريف المنطق والتي لا تخلو من بعض التناقض أحياناً.. فالفارابي وابن سينا مثلاً قدم كل منهما أكثر من تعريف للمنطق وكل تعريف لا يشبه التعريف الآخر. أنظر: كتابنا، (ص ١٣-٢٠).

١٨- تعريف التصور بأنه «أول أفعال العقل دون حكم» (ص ٣٩) ثم تعريف التصورات بأنها «الأفكار التي نعبر عنها في اللغة بالألفاظ، وفي المنطق بالحدود» (ص ٤١) وهكذا تكون الحدود أو الألفاظ أول أفعال العقل دون حكم. بيد أن الكتاب يشير إلى أن الحدود هي عناصر القضية المنطقية، أي الحكم (ص ٤٦). (وردنا هو: إن قولنا بأن التصور هو أول أفعال العقل دون حكم، وأن التصورات هي أفكار نعبر عنها إصطلاحاً في اللغة بالألفاظ وفي المنطق بالحدود

وأن الحدود هي عناصر القضية المنطقية، لا يستتبع قولنا على الإطلاق بأن الحدود نوع من الأحكام. . إنه يحمل على الظن بأننا نميز بين الحدود أو أفعال العقل دون حكم، وبين الحدود التي تؤلف عناصر القضية المنطقية، وهذا غير صحيح. لأن القضية المنطقية نوع من الحكم، وهي تشير إلى العلاقة القائمة بين الحدود. وهي جملة خبرية تحكم بثبوت شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء، وتحتمل الصدق أو الكذب. ولا يمكن للحدود المفردة في ذاتها أن تؤلف جملة خبرية أي قضية منطقية. ولذا فإن الجمل الإنشائية، مثل: لا تقل ذلك، إفتح الباب الخ. . لا تعتبر في المنطق قضايا منطقية. وقولنا مثلاً: «هذه الطاولة أمامي» لا تؤلف حكمًا أو قضية منطقية، لأنها لا تتضمن إلا جزءاً من القضية المنطقية «الموضوع» وما زالت تفتقد العنصر الآخر، وهو المحمول Prédicat.

١٩ـ تعريف «اللفظ ـ الكلمة» بأنه «ما دل على فاعل غير معين (مجهول) في زمان معين» مع ضرب المثل بجملة فاعل فعلها معروف، وهي زيد يكتب (ص ٤٩). وإن كان هذا الفاعل مقدراً من وجهة النظر النحوية. (وردنا أننا نقول في تعريف اللفظ ـ الكلمة في الصفحة ٤٩ ما يأتي: «وهو ما دل على فاعل غير معين في زمان معين من الأزمنة الثلاثة ـ ماض، حاضر، مستقبل. مثال على ذلك: كتب، ضحك الخ. . وهو يمكن أن يكون محمولاً في القضايا المنطقية، يصلح لأن يخبر به، ولا يصلح لأن يخبر عنه. مثل: زيد يكتب. وإذن لم نعط مثالاً على اللفظ المفرد، جملة: زيد يكتب، حتى يرى أن فعلها معروف، وإن كان هذا الفاعل مقدراً من وجهة النظر النحوية، وإنما أعطينا مثالاً عليه: كتب، ضحك. يقول ابن سينا: «والكلمة لفظة مفردة تدل على معنى وعلى الزمان الذي كان ذلك المعنى موجوداً فيه لموضوع ما غير معين كقولنا: مشى فإنه يدل على مشي لماش غير معين في زمان قد مضى» (النجاة ص ١٦)).

٢٠ـ تعريف اللفظ الجزئي بأنه «الذي يشير إلى شيء واحد معين غير قابل للانقسام، والذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد ولو بالفرض» (ص ٥٠)، والقول إن أسماء الجموع تصبح ألفاظاً جزئية بعد تحديدها، مع ضرب المثل بـ جيش لبنان وقبيلة قريش (ص ٥١) علمًا بأن الجيش والقبيلة قابل كلاهما للانقسام ولو أضيفا. (وردنا أننا قلنا في تعريف أسماء الجموع بأنها ألفاظ تطلق على أفراد كثيرين ومجتمعين، إلا أنها لا تصدق على كل فرد من هؤلاء الأفراد منفصلين كما

الحال بالنسبة للألفاظ الكلية. . فلا يمكن القول مثلاً: هادي قوم أو جيش. . وأننا إذا حددنا إسم الجمع فأنه يصير لفظاً جزئياً. وأن اللفظ الجزئي هو اللفظ غير القابل للانقسام (ص ٥١) مثل: هادي إلخ. .).

٢١ـ تعريف الإسم المطلق بأنه «الذي يمكن تصوره دون أن يستتبع بالضرورة التفكير في لفظ آخر». مع ضرب أمثلة باسماء يستتبع أكثرها التفكير في أشياء أخرى (ص ٥٣) كالكتاب الذي يستدعي التفكير في الكتابة والكاتب والطباعة والحروف والألوان وربما الصور، والسيارة التي تبعث على التفكير في السير والركاب الخ. . والمنزل الذي يؤدي إلى التفكير في من ينزل فيه (النزيل) أو الساكن الخ. ولعل سبب هذا التناقض هو ترجمة بعض الكلمات الأجنبية. فإيحاء الكلمات ليس هو نفسه في كل اللغات، وإن كان المعنى يبدو واحداً في بعض الأحيان. (وردنا هو أنه يبدو وكأنه يرى في كل لفظ، ما يستتبع التفكير في لفظ آخر. وإذا كان كذلك، فإننا نحيله على كتاب «المنطق» (للدكتور) كريم متى، حيث يقول: «الحد المطلق. . ويمكن تعقله من غير حاجة إلى تعقل لفظ آخر، مثل: إنسان، كرسي، دار» (ص ٢٣). ولا شك أنه يرى أيضاً أن (الدكتور) متى مخطىء، لأن لفظ إنسان يستتبع التفكير في: حيوان، وكرسي في طاولة أو نجار، ودار في سكان أو شباك إلخ. . كما سيرى كذلك في قول (الدكتور) محمود مهران، في كتابه «مدخل إلى المنطق الصوري» «فقولنا مثلاً: إنسان أو معدن أو منزل إلى غير ذلك من مثل هذه الحدود، هي حدود مطلقة» (ص ٨١) خطأ أيضاً. وقد إعترض فعلاً أعلاه على أن يكون لفظ منزل لفظاً مطلقاً. وهكذا فنحن (والدكتور) مهران (والدكتور) متى مخطئون، وهو وحده المصيب. .).

٢٢ـ إستعمال مصطلح «رمز» دون شرح معناه، مع أن محيط الكلمة غير واضح (ص ٤٦). (وردنا هو أننا نتحدث عن الفئة الشاملة في المنطق الحديث التي يعبر عنها برمز معين. ولهذا قلنا إن الفئة الشاملة تشتمل على كل ما يصدق عليه الرمز).

٢٣ـ الإشارة إلى أن إسم الجمع إذا حدد يصبح لفظاً جزئياً، دون توضيح معنى التحديد ها هنا، وإن أتت الأمثلة مكونة من أسماء مضافة ومضاف إليها (ص ٥١). (وردنا أننا لا نؤلف كتاباً في النحو حتى نتحدث عن طبيعة التحديد. . لقد

بينا بالتفصيل ما هو إسم الجمع والإسم الجزئي.. فضلاً عن أن كل من كتب في المنطق لا يرى رأيه. ولا نظن أنه يتهم بالقصور والتقصير كـل من كتب في المنطق).

٢٤ـ تعريف الكتاب للفظ الجزئي غامض (ص ٥٠) ولولا ذكر تعريف ابن سينا للمصطلح نفسه لبقي فهمنا له مشوشاً. (وردنا هو أننا نعيد ما قلناه في تعريف اللفظ الجزئي بأنه «الذي يشير إلى شيء واحد معين غير قابل للانقسام، والذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد ولو بالفرض، كأسماء الأعلام جميعها، ومنها أسماء البلاد والجبال والأنهار والأشجار واسماء أفراد الانسان برغم إشتراك عدة أشخاص في بعض الأحيان في الاسم نفسه، على إعتبار أن عنصر المشاركة لا يذهب إلى حد تضمن خصائص مشتركة بين ذوي الاسم الواحد، ما عدا الصفات الانسانية المشتركة بين جميع أفراد النوع الانساني، وهي: التعقل والحيوانية. فإسم العلم هادي مثلاً، قد يطلق على أفراد كثيرين، ومع هذا، فهو لفظ جزئي (مفرد)، لأنه ليس بين هؤلاء الأفراد، صفة أو صفات مشتركة، تجعلهم بمثابة جماعة واحدة يستحق كل فرد منها هذا الاسم بالذات، كما هو الحال مثلاً في ألفاظ إنسان وكتاب وكاتب وشاعر الخ.. يقول ابن سينا: «اللفظ المفرد الجزئي هو الذي لا يمكن أن يكون معناه الواحد لا بالوجود ولا بحسب التوهم لأشياء فوق واحد بل يمنع نفس مفهومه من ذلك، كقولنا: زيد المشار إليه، فإن معنى زيد، إذا أخذ معنى واحداً هو ذات زيد الواحدة، فهو لا في الوجود ولا في التوهم يمكن أن يكون لغير ذات زيد الواحدة إذاً الإشارة تمنع من ذلك» (ص ٥٠).

٢٥ـ تعريف إسم الذات بأنه «ما يمكن أن يتصف بصفة معينة وما يمكن أن يكون موضوعاً في القضية المنطقية حاملاً لصفة أو عدء صفات» والتمثيل على ذلك ببعض الأسماء (ص ٥١) دون تعليق، مما يشعرنا بعدم الإكتفاء. (وردنا هو أننا قلنا في تعريف إسم الذات: «وهو ما يمكن أن يتصف بصفة معينة، مثل: إنسان، كتاب، طاولة.. وما يمكن أن يكون موضوعاً في القضية المنطقية حاملاً لصفة ما أو عدة صفات. مثال على ذلك: هادي ذكي، سقراط شجاع (ص ٥١). **ملحوظة**: كل إسم ذات له إسم معنى. وقد يكون اللفظ الواحد تارة إسم ذات وتارة إسم معنى؛ بمعنى أن اللفظ الواحد قد يكون تارة موضوعاً وتارة محمولاً (في القضية المنطقية). مثال على ذلك: الشجاعة فضيلة، والفضيلة شجاعة.. وهذا التوضيح

لا نجده في أي كتاب آخر..).

٢٦- وضع رسم بياني موضح لعلاقة الإشتمال نلاحظ فيه أن «ما صدق» اللفظ الشامل والمشمول تمثله دائرتان إحداهما داخل الأخرى، وفي جوارهما دائرة أخرى مقطوعة بقوس، لا نعرف المقصود منها (ص ٥٩). (وردنا هو أن الدائرتين واضحتان، وهما توضحان الصيغتين: أ هو ب، بعض ب هو أ، وجاءت الدائرة الأولى تعبر عن الصيغة الأولى وتوضحها؛ وجاءت الدائرة الثانية تعبر عن الصيغة الثانية وتوضحها).

٢٧- توضيح علاقة التقاطع بين ما صدق لفظين بدائرتين متقاطعتين (أ) و(ب) ومثلث يمر أحد أضلاعه بنقطتي التقاطع ويلامس ضلعاه الآخران إحدى الدائرتين، مع الإشارة إلى أن المثلث هو الجزء المشترك (ص ٦٠). ولا ندري سبب وجود هذا المثلث، ولا لماذا هو يمثل الجزء المشترك، علمًا بأن هذا الجزءالمشترك هو ما يقع بين القوسين المتقاطعين. (وردنا هو أننا قد تحدثنا عن علاقة التقاطع بإسهاب حتى أن الحديث عنها إستغرق الصفحة ٦٠بكاملها. والمثلث جاء ليدلل أكثر على الجزء المشترك بين الدائرتين).

٢٨- جعل النظريات التي تبحث في ماهية المنطق أربعاً، مع أن بعضها يمكن أن يمزج في بعض. فالنظرية الثانية مثلاً تعرف المنطق بأنه «علم وفن» (ص ١٩) وتعرفه النظرية الثالثة بأنه «علم نظري» (ص ٢٠). وعندنا أن العلم النظري لا يخرج عن كونه علمًا، دع أن المقولتين ليستا تعريفاً كافياً لأنهما تعنيان بالجنس (العلم) لا بالفصل. (وردنا أننا لم نفهم معنى الكلام الأخير (دع أن المقولتين.. لا بالفصل». أما أنه يرى إمكان مزج بعض النظريات التي تبحث في ماهية المنطق بعضها مع بعض (الأولى والثانية) فنحن لا نرى رأيه، ولم ير رؤ يته أي من المناطقة لا القدامى ولا المحدثين..).

٢٩- الإشعار بأن موضوع المقولات مستقل عن أرسطو، بسبب قلة الإستشهاد بكلامه وكثرة الإستشهاد بسواه، ولا سيما ابن حزم (ص ٣٠ وما بعدها). (وردنا هو أن كل متخصص في المنطق يعرف سبب ذلك ويعرف ما هو كتاب ابن حزم. فضلاً عن أننا لسنا مضطرين ابتداء إلى الإعتماد على آراء أرسطو فقط. وهل عنوان كتابنا يقتضي ذلك؟ وهل يعرف أو بالأحرى هل تساءل لحظة

عن سبب إختيار إسم «مدخل إلى علم المنطق ـ المنطق التقليدي ـ» عنواناً لكتابنا؟

٣٠ـ عدم وضوح الفرق بين مقولتي الكيف والوضع. فالأولى يعرفها الكتاب بأنها «الهيئة التي يوجد عليها الشيء، والتي تحمل عليه، ويكون السؤال فيها بكيف» والثانية بأنها «هيئة الشيء أو كيفية وجوده» (ص ٣٢-٣٣) ولا نعرف هل اللبس من مسؤولية أرسطو أو المؤلف؟ (وردنا هو أننا لعلنا قدمنا أوضح تعريف لكل من مقولتي الكيف والوضع على حد سواء. فنحن قلنا في مقولة الكيف: «وهي الهيئة التي يوجد عليها الشيء والتي تحمل عليه ويكون السؤال فيها بكيف؟ وقد تكون صفة تتعاقب على الموجودات الجزئية (الجواهر). فنحن نلاحظ مثلاً أن الانسان يولد رضيعاً ثم يصبح طفلاً ثم يصبح شاباً ثم يصبح هرماً. كما أن الانسان يمكن أن يكون له تارة صفرة الخوف، وتارة حمرة الخجل، وتارة كدرة الألم. وكذلك النفس الانسانية لها عوارض يمكن أن تتحلى بها، مثل: التعقل، العلم، الحزم، الشجاعة، الكرم، السخف، الحمق، الجبن، البلادة، الجهل، الصحة، المرض، الرضى، الغضب، الفسق، الورع، الحب، الإكراه. مثال على ذلك: «هادي أسمر اللون وأزرق العينين». «جنان سمراء وحنان شقراء». يقول ابن حزم: «إن الكيفيات تنقسم قسمين: جسمانية ونفسانية. فالجسمانية ما عمت الأجسام أو خصت بعضها كاللون والطعم وغير ذلك، والنفسانية ما عمت النفوس أو خصت بعضها كالعقل والحمق والعلم والجهل والفكر والذكر والتوهم وسائر أخلاق النفس»[1]. كما قلنا في مقولة الوضع: «وهي هيئة الشيء أو بالأحرى كيفية وجوده. مثال على ذلك: واقف، راكع، جالس الخ.. «هادي واقف».. مع ذلك فنحن نضع بين يديه أكثر من تعريف لكل من مقولة الكيف والوضع لعله يرى وضوحاً أكثر من عندنا وهو ما نشك فيه. ١ـ «الكيف هو طريقة وجود الشيء أو خاصيته، مثل: أصفر، حلو، بارد الخ.. الوضع: كيف يوضع أو يوجد الشيء، مثل: جالس، متكىء الخ..» (إمام عبد الفتاح امام، محاضرات في المنطق، ص ٩١-٩٢) ٢ـ الكيف قد يراد به الكيفية وقد يراد به ما له الكيفية. والكيفية هي كل هيئة قارة.. أما الوضع فهو هيئة للجسم..» (الساوي، البصائر النصيرية، ص ٣١، ٣٤). وعلى كل حال فنحن ندعو إلى قراءة ما يقوله أرسطو في هذا الصدد في كتابه «المقولات» والذي لا يتسع المجال لذكره هنا..

(١) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الحياة، ص ص ٥٤-٥٥.

٣١ـ بعد ذكر تعريف رابيه للمنطق نجد هذا الكلام: «وهذا يعني أن المنطق قسمان: صوري ومادي (ص ١٥ـ ١٦) مع أنه لا علاقة سببية بين الأمرين. (وردنا هو أنه ينبغي قراءة التعريف ملياً، وكذلك تعقيبنا عليه، فضلاً عن قراءة الصفحات السابقة على التعريف مباشرة، لأن التعريف جاء نتيجة طبيعية لها، وكذلك إستنتاجنا . .).

٣٢ـ «إن موضوع المنطق هو الإستدلال، أو كما يقول القزويني «المعلومات التصورية والتصديقية. .» (ص ٢٢). ولا ترابط بين البداية وما تلاها كما هو واضح. (وردنا أن من يقرأ بإمعان الصفحات السابقة (الصفحة ٢٢ وخاصة ٢١) عندها يعرف معنى قولنا: إن موضوع المنطق هو الإستدلال أو كما يقول القزويني «المعلومات التصورية والتصديقية».

٣٣ـ «لعل هذا ما يفسر قولنا: إن المنطق يمثل شباب الرياضيات» (ص ١٧) مع أنه لم يرد، من قبل، شيء من هذا القبيل. (وردنا، أن هذا القول ورد في الحاشية وهو تأييد لما ورد في المتن من قولنا: إن المنطق نظرية رياضية لعلها أبسط أنواع الحساب الرياضي، فضلاً عن أن كلمة «هذا» تشير إلى ما أوردناه في الحاشية وضمير قولنا يعود إلى ما أوردناه في المتن).

٣٤ـ أكثر الكلام الذي قيل في المقدمات العامة، لا يصح أن يذكر في مقدمات بل في فصول مستقلة موسعة. وقد فصل البحث فيه فعلاً في فصول لاحقة. ومن هذا القبيل البحث في وظيفة المنطق وموضوعه وإيراد شواهد مفصلة على القياسات المنطقية (ص ٢١-٢٤). (وردنا هو أنه كان ينبغي علينا في معرض حديثنا عن وظيفة المنطق وموضوعه، الحديث عن الإستدلال وأنواعه على صورة موجزة لا مفصّلة كما يزعم، وإلا لما فصلنا ذلك في ما بعد، في فصول لاحقة. ثم هل إطلع على بعض الكتب المنطقية يا ترى، ليرى كيف تتشابك الموضوعات وكيف تعالج؟).

٣٥ـ يختلف أحياناً شرح الشيء الواحد، من مكان إلى آخر، كما حصل في الكلام على كتب أرسطو (ص ٢٩ وما بعدها و٣٤ وما بعدها). (وردنا إن صح ذلك لما فاته على الإطلاق ذكر ذلك حرفياً. .).

٣٦ـ يتأخر شرح بعض المصطلحات كثيراً. فالكتاب يتناول القضية المنطقية

والمحمولات (ص ٣٠) دون توضيح لمعناها إلا بعد أكثر من ستين صفحة (ص ٩١ وما بعدها) ويتناول موضوع الدلالة (ص ٤١) وبعدها موضوع الألفاظ (ص ٤٦)، مع أن الموضوع الأول مؤسس على الثاني، ويبحث في ما صدق الألفاظ (ص ٦٥) وما بعدها ثم الماصدق على شكل عام ومفصل (ص ٦٢). (وردنا هو أنه قد أوقع نفسه في التناقض. فهو في حين يوجه إلينا النقد لحديثنا ولو بإيجاز عن الإستدلال في المقدمات العامة بحجة أننا نفصل ذلك في ما بعد، يعترض هنا على عدم شرحنا للقضية المنطقية قبل أن نتناولها بالتفصيل. وعندما يرى ما يهوى حيال ما صدق الألفاظ، يرى أن ذلك لا يتفق مع حديثنا عن الماصدق على شكل عام وبالتفصيل في (ص ٦٢). . ثم إننا لسنا نحن فقط من يرى ضرورة تقديم موضوع الدلالة على موضوع الألفاظ، إنما يرى ذلك أيضاً كل من ألبير نادر في كتابه «المنطق الصوري» وابن سهلان الساوي، في كتابة «البصائر النصيرية، ومحمد رضا المظفر، في كتابه «المنطق» ج١، إلخ. .

٣٧ـ نقرأ معادلة منطقية رمزية وتحليلها، ثم شرح رموزها (ص ٦٠) مع أن المألوف أن يبدأ بذكر المعطيات وإختيار رموز لها، ثم توضع المعادلات وتحليلاتها. (وردنا أن المعطيات موجودة بالفعل أولاً وبعدها الرموز وبعدها المعادلات ثم التحليلات. والمجال هنا لا يتسع لكتابة الصفحة ٦٠ بكاملها وإلا كان في ودنا حقاً أن نفعل ذلك. .).

٣٨ـ يفصل الكتاب الكلام على الإستدلال الإستقرائي في المقدمات العامة، ثم يوجز القول فيه في الفصل المخصص لمنطق الإستدلال (ص١٢٠). (وردنا أنه كان ينبغي علينا التحدث في المقدمات العامة عن الإستدلال الاستقرائي فضلاً عن القياس بإيجاز وليس بتفصيل كما يزعم، وذلك بغية التوضيح للقارىء والطالب. وقد أشرنا مجرد إشارة إلى الإستقراء في (ص ١٢٠) لأنه كان يكفي ذلك. أما في الصفحة ٢٣٨ فتحدثنا تحت عنوان الإستدلال الإستقرائي بالتفصيل وليس بإيجاز ولغاية صفحة ٢٤٢).

٣٩ـ لا نجد تمييزاً واضحاً بين الأقسام وشعبها وبين العنوانات وفروعها. فالكتاب يضع أرقاماً متسلسلة للأقسام والعنوانات وأرقاماً متسلسلة أخرى للشعب والفروع، فنفاجأ بإختلاط الأرقام، كأن نقرأ: ٩ـ مقولة الإنفعال. ٢ـ كتاب

العبارة (ص٣٤) وكذلك ٣ـ اللفظ الأداة ٢ ـ اللفظ المركب (ص ٤٩). (وردنا ان الرقم ٩ في الصفحة ٣٤ يشير إلى المقولة الأخيرة من مقولات العرض التي تحدثنا عنها تحت عنـوان ١ـ كتاب المقولات في الصفحة ٣٠. أما الرقم ٢ فهو يرمز إلى كتاب العبارة ثاني كتب أرسطو المنطقية بعد كتاب المقولات الذي أشرنا إليه بالرقم ١ والتي نتحدث عنها تحت عنوان: «كتب أرسطو المنطقية» (ص ٢٨). أما الرقم ٣ فهو يشير إلى القسم الثالث من أقسام اللفظ المفرد وهو: اللفظ الأداة. أما الرقم ٢ فهو يشير إلى اللفظ المركب بعدما رمزنا إلى اللفظ المفرد بالرقم ١).

٤٠ـ إن حواشيه (أي الكتاب) تبدو أشمل وأهم من متنه.. (وردنا أنه إذا صح القول إن الحواشي تبدو أحياناً أشمل وأهم من المتن فذلك لا شك يسرنا لأن هذه الحواشي غالباً من إجتهاداتنا، آثرنا وضعها في الحواشي تـواضعاً منا إزاء المعلومات المشهورة المتداولة التي كان يجب علينا أن نسوقها في المتن..).

٤١ ـ .. وجدنا تضميناً حرفياً مأخوذاً عن شرح الرسالة الشمسية للرازي، غير موضوع بين مزدوجين، وليس معه ذكر للمصدر (ص ٤١، تعريف الدلالة). ونقلاً حرفياً عن الدكتور ألبير نادر في كلامه على علاقة المنطق بالأفكـار،.. دون الإشارة إلى المرجع المذكور (ص ٤١) أو إلى ما قد يكون المؤلفان أخذا عنه. (وردنا هو أننا ندعو إلى قراءة الصفحة ٤٢ التي يتبين منها أنها تتمة لأختها الصفحة ٤١ وفيها نذكر إسم المرجع وهو: الرسالةالشمسية،ونذكر كلام القزويني مؤلفها حرفياً.. إنه يسمع بإسم «الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية» حسناً! ولكن كيف وجد تضميناً حرفياً لنا مأخوذاً عنها؟ وهو لم يذكر هذا التضمين ولم يذكر الصفحة، فلماذا؟ ثم إنه يتهمنا بالنقل الحرفي عن نادر في كلامنا على علاقة المنطق بالأفكار كما يحمل على الظن بأن كلاً منا ينقل عن مرجع آخر. وردنا أن نادر يقول تحت عنوان «الدلالة وأنواعها» في كتابه: المنطق الصوري، «يبحث المنطق في الأفكار ومطابقتها للقوانين الضرورية، فعلاقة المنطق كلها بالأفكار ولا علاقة له بالألفاظ إلا من حيث إنها سمات ورموز تدل على معان. فإفادة المعاني وإستفادتها متوقفة على الألفاظ، فهي تدل على المعاني، ودلالة اللفظ على المعنى هي فهم المعنى من اللفظ» (ص ٢).أما نحن فنقول: «قلنا إن علاقة المنطق كلها بالأفكار ولا علاقة له بالألفاظ إلا من حيث أنها رموز تدل على معان محددة أو بالأحرى قوالب تصب بها المعاني» فهل هناك نقل حرفي يا ترى أم مجرد تشابه عفوي بين بعض الألفاظ؟ إنه يقول أنه وجد تضميناً

حرفياً مأخوذاً عن شرح «الرسالة الشمسية» للرازي غير موضوع بين مزدوجين وليس معه ذكر للمصدر (ص ٤١ تعريف الدلالة)، ولكنه لم يبين. . ما قلناه وما قاله الرازي حتى يدِّلل على النقل الحرفي. . إننا نقول في تعريف الدلالة ما يأتي: «والدلالة تعني أن العلم بوجود شيء يفترض إستتباع العلم بوجود شيء آخر في الذهن ملازم له، أو هي كون الشيء (الدال) بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر هو (المدلول). وهذا يعني أنه لكي يكون هناك دلالة يجب توافر عنصرين أحدهما يدل على الثاني. الأول يسمى (الدال) والثاني يسمى (المدلول) (ص ٤١-٤٢). وأسندنا رأينا هذا إلى «الرسالة الشمسية» للقزويني، كما أوردنا تعريف الرازي للدلالة في شرحه على الشمسية قائلين: «يقول الرازي في شرحه على شمسية القزويني «الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول» (ص ٢١). وكل قارىء يرى أن كلامنا لا ينطبق حرفياً على كلام الرازي ولو أننا أردنا عدم الدقة ومجانبة الأمانة العلمية لما أسندنا رأينا إلى «الشمسية في القواعد المنطقية» ولما ذكرنا تعريف الرازي للدلالة. .).

لكن هذا لا يعني بالطبع أن كتابنا خلو من الأخطاء فعلاً. وهي أخطاء ـ لم يتنبه لها الناقد وهو معذور ولا شك لذلك ـ أرادتها إجتهادات منضد الحروف أحياناً وربما كانت إهمالاً منه غالباً كما صرحنا بذلك في توطئة الطبعة الثانية (ص ٥). ومن المؤسف حقاً ألا نكون قد نجحنا أيضاً في تلافي هذه الأخطاء في الطبعة الثانية. ولا شك أن معرفتنا ببقاء هذه الأخطاء أيضاً في الطبعة الثانية، قد ترفع مسؤوليتنا لتلقي بها مجدداً على الذين قاموا بإخراج الكتاب، ومنهم بالطبع منضد الحروف والمصحح، بالرغم من تأكيدنا بإلحاح وإصرار على وجوب القيام بالتصحيحات اللازمة ووعدنا بتلبية ذلك بكل الشرف والأمانة والصدق. . ومن المضحك حقاً أن تنقلب بعض المعلومات التي كانت **صحيحة** في الطبعة الأولى من كتابنا (أنظر مثلاً ص ٢٠٢، **الشكل الثاني**: وهو ما كان فيه الحد الأوسط محمولاً في كلتا المقدمتين. مثال على ذلك: « كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» (مقدمة كبرى) «ليس البتة إذا كان الليل حاصلاً فالنهار موجود» (مقدمة صغرى) «ليس البتة إذا كان الليل حاصلاً فالشمس (كانت الشمس) طالعة» (نتيجة).

إلى معلومات **خاطئة** في الطبعة الثانية (أنظر ص ٢٠٨، **الشكل الثاني**: وهو

ما كان فيه الحد الأوسط محمولاً في كلتا المقدمتين. مثال على ذلك: «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» (مقدمة كبرى) «ليس البتة إذا كان الليل حاصلاً فالشمس طالعة» (مقدمة صغرى) «ليس البتة إذا كان الليل حاصلاً فالنهار موجود» (نتيجة)). ونحن إذ ننتظر بفارغ الصبر ظهور الطبعة الثالثة لكتابنا علّنا نستطيع تقديم مادة صحيحة خلواً من كل الأخطاءالمادية والمطبعية، فإننا نلفت نظر القارىء إلى الأمور التالية:

١ـ ورد في كتابنا (صفحة ٢٣، سطر ٥-٦) ما يلي: ١ـ إن الإستدلال القياسي هو إستخلاص الجزئيات من الكليات (الإستدلال بالعام على الخاص). وهذا صحيح، ولكن ينبغي علينا أن نضيف إلى ذلك، قولنا: «وذلك بصورة عامة» الذي سقط سهواً. نظراً لأن أمثلتنا المساقة في الصفحة ٢٢ التي تسبق مباشرة الصفحة ٢٣، تدلل على إمكانية إستخلاص الجزئيات والكليات على حد سواء من الإستدلال القياسي. (أنظر أيضاً: مبحث القياس، ص ١٦٧ـ ٢٠٣).

٢ـ ورد في كتابنا (ص ١٧٨، سطر ١٢-٢١) ما يلي: «٥ـ لا إنتاج من مقدمة سالبة صغرى وأخرى جزئية موجبة كبرى. لأن النتيجة المنبثقة عن ذلك ينبغي أن تكون جزئية سالبة. (أنظر: القاعدة الثانية من القواعد المتعلقة بالنتيجة). والقضية الجزئية السالبة تستغرق عادة محمولها في حين أن هذا المحمول المستغرق يكون غير مستغرق في المقدمة التي ورد فيها وهي الجزئية الموجبة الكبرى، لأن القضايا الجزئية الموجبة لا تستغرق عادة لا موضوعها ولا محمولها، ولهذا فالنتيجة المنبثقة من سالبة صغرى وجزئية موجبة كبرى، فاسدة، بالرغم من صدقها بالعرض في بعض الأحيان. مثال على ذلك:

لا جندي جبان (مقدمة صغرى)
بعض الجبان محبوب (مقدمة كبرى)
بعض الجنود ليس محبوباً (نتيجة فاسدة)

وهذا لا شك صحيح. ولكن بالنظر إلى ما ورد في الصفحة ١٨٤، سطر ١٧، نلاحظ بان النتيجة المتأتية من قياس مؤلف من مقدمة سالبة صغرى وأخرى جزئية موجبة كبرى، قد أصبحت جزئية موجبة، بدلاً من جزئية سالبة (نتيجة فاسدة):

ك - س
ج - م
ج م

فكيف حصل ذلك؟ أضف إلى ذلك، أننا نقول صراحة فيما يتعلق بهذا الضرب من القياس، وهو الضرب الثامن، بأنه ضرب غير منتج. «ونحن إذا أمعنا النظر في هذه الضروب الستة عشر، نلاحظ بأن الضرب الخامس والسادس **والثامن**. . هي ضروب غير منتجة وذلك بناء على قواعد القياس. . » (ص ١٨٥).

٣- ورد في الصفحة ١٨٢ (سطر ١٥) «٢- يجب أن تكون المقدمة الكبرى كلية. (وذلك فيما يتعلق بقواعد الشكل الثالث من القياس الإقتراني الحملي) في حين ورد في الصفحة ١٩٠، (سطر ١١) تحت عنوان «ضروب الشكل الثالث: قلنا في تعريف الشكل الثالث أنه الذي يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً في كلتا المقدمتين معاً، وتكون فيه إحدى المقدمتين كلية، والمقدمة الصغرى موجبة» فأين الغلط يا ترى؟ ومن هو مصدره؟ لا شك أن الغلط قد وقع في الصفحة ١٨٢ وبدلاً من القول: ٢- يجب أن تكون المقدمة الكبرى كلية ينبغي القول: يجب أن تكون إحدى المقدمتين كلية كما هو الحال في الصفحة ١٩٠.

٤- ورد في الصفحة ١٨٣ (سطر ١٥) تحت عنوان **قواعده** (قواعد الشكل الرابع) ٢- «يجب أن تكون المقدمة الكبرى كلية، إذا كانت المقدمة الصغرى سالبة». والصحيح هو: «يجب أن تكون المقدمة الكبرى كلية إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة» وإلا تصبح الأمثلة المساقة على الشكل الرابع في رأس الصفحة ١٨٣ خطأ.

٥- تكرر نفس الغلط أعلاه (الوارد في ص ١٨٣) في الصفحة ١٩٤ (سطر ٤) تحت عنوان «**الشرط الثاني**: أن تكون المقدمة الكبرى كلية إذا كانت المقدمة الصغرى سالبة». والصحيح بالطبع «أن تكون المقدمة الكبرى كلية إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة» وإلا أصبحت الأمثلة المساقة في الصفحات ١٩٤ و١٩٥ و١٩٦ خطأ.

٦- ورد في الصفحة ٢٣٨ (سطر ١٩) تحت عنوان ٧-

كل قـاتل جزاؤه الإعدام
الجندي قاتل
الجندي عقابه الإعدام

والصحيح هو أن نقول في النتيجة: الجندي جزاؤه الإعدام.

كل قاتل جزاؤه الإعدام
الجندي قاتل
الجندي جزاؤه (بدلاً من عقابه) الإعدام

وذلك لأن الحد «عقابه» لم يرد أصلاً في القياس؛ ولعل منضد الحروف لم تعجبه كلمة جزاؤه» فآثر إستبدالها بكلمة «عقابه» وهو لا يدري أنه قد إرتكب خطأ منطقياً لا يمكن السماح به أو الدفاع عنه.

* *
*

الفصل الخامس
بين الشعر والفلسفة والمنطق

إن اعتقاد بعـض الباحثين في المنطق بـأن كتاب أرسـطو طاليس، في الشعر، يؤلف جزءاً من المنطق الأرسطي؛ فضلاً عن رواج سوق ما يسمى بـ «الشعر المنثور» أو «الحر»، الذي ينتفخ جوفه بالمعاني الفلسفية والرمزية، في بلادنا العربية، وبخاصة لبنان، الذي تروج فيه طباعة دواوين هذا الشعر الحر، وتروِّج له وسائل الإعلام المختلفة، لغايات عديدة ومختلفة، تدفع بنا دفعاً لإلقاء بعض الأضواء على مفهوم كل من الشعر والفلسفة والمنطق، والعلاقة فيما بينهم.

١ ـ مفهوم الشعر:

الشعر في تاريخه ـ العربي على الأقل ـ وكما وصل إلينا، يمكن تشبيهه بـ عربة يقودها جوادان مطهمان. يتمثل أحدهما بالشعور القوي أو العاطفة والآخر بالخيال؛ ويسوسها حوذي بارع يتمثل بالعقل، الذي يضبط انفعالات النفس ومشاعرها، كما يضبط المادة الشعرية بقوانين الوزن والقافية. ومقولة العقل في الشعر تجعل منه صنعة فنية لها قوانينها وغايتها. وبمقدار مـراعاة جملة الأسس أو العنـاصر لهـذه الصنعة، كالوزن والقافية والتصوير والتشبيه والتمثيـل والإثارة والألفـاظ والمعاني إلخ.. يكون الأثر الشعري رائعاً. من هنا نميل إلى تعريف الشعر: بأنه الكلام المتخيل المنتقى الموزون المقفى الذي له معنى.

وإذا سلمنا بأن الشعر يقوم على أسس من التخييل والتصوير والعقل، فهذا يعني أن للشعر منطقه الخاص الذي ينبغي مراعاة قوانينه. وبقدر ما نتجنب مراعاة هذه القوانين بقدر مـا نبتعد عن مفهـوم الشعر الحقيقي. مـع الإشارة إلى أن

الفلاسفة والمناطقة يعتبرون أن الشعر يقوم في أساسه على القضايا المتخيلة، وهم لا يعدون الشعر شعراً إذا لم يشتمل على التخييل والتصوير والحيل البلاغية، وإنما يحسبونه من قبيل الكلام المنظوم الشبيه بالشعر من ناحية الصورة فقط. والتخييل، لا يفيد أو يقتضي التصديق الذي هو مطابقة الكلام للواقع، وذلك لأن التخييل عبارة عن التعبير عن صور العالم الخارجي المنطبعة في المخيلة. وإذا كان الأمر كذلك، أي أن للشعر منطقه الخاص به، فهذا يدعونا إلى التساؤل عما إذا كان هنالك من علاقة ما، بين الشعر والفلسفة، أو بالأحرى إذا كان الشعر يمكن أن يكون مدخلاً إلى الفلسفة؟ وحتى يمكن الإجابة على ذلك، لا بد لنا من معرفة مفهوم الفلسفة بعد أن عرفنا مفهوم الشعر.

٢ ـ مفهوم الفلسفة:

الواقع أن تعريف الفلسفة ليس بالأمر اليسير كما سبق ورأينا. وإذا كان تعريف الشعر بأنه الكلام المتخيل المنتقى الموزون المقفى الذي له معنى، لا يلقى معارضة إلا من لدن أنصار ما يسمى بالشعر الحر أو المنثور، فإن للفلسفة مفاهيم كثيرة يمكن أن نتلمس من خلالها بعض الصلة بين الشعر والفلسفة، وبأن الشعر قد يكون مدخلاً إلى الفلسفة، وإن لم يكن بالضرورة على الإطلاق. وقول أفلاطون عن الفيلسوف، بأنه ذلك الشخص الذي يتوجه إلى الحقيقة بكل كيانه، تماماً كما يتوجه الفنان إلى الأشياء الجميلة بكل جوارحه، قد يسمح لنا بقول ذلك إلى حد ما. والأحرى بالقول، إن الشعر أقرب إلى الفلسفة من أي فن آخر، لأن الشعر قد يقوم على كليات عامة كما الحال بالنسبة إلى الفلسفة؛ وقد يعبر عن الأشياء الموجودة أو الواقع كما هو، كما قد يعبر عن الأشياء التي يمكن أن توجد أو كما يجب أن تكون.

لكن الجدير بالذكر، أن الشعر يعتمد في الدخول إلى النفوس على عملية التخييل لا على الإقناع العقلي أو البرهان المنطقي كما هو الحال في الفلسفة. ثم إنه استناداً إلى التعريف العام والشامل للفلسفة، وهو: «إنها نظام شامل ذو مقدمات ونتائج منطقية يقوم عليها تعليل مظاهر الوجود بغية إدراك الموجودات على ما هي عليه فعلاً بالإضافة إلى كل موجود بنفسه ثم بالإضافة إلى كل موجود آخر»، وقيام الفلسفة على المنطق إلى حد عدم تصور أحدهما بدون الآخر، يدفع بنا إلى التمييز

الحاسم ما بين الشعر والفلسفة. فكما أن للشعر منطقه الخاص به، فكذلك للفلسفة منطقها الخاص بها والمتميزة به، وذلك بالرغم مما قد يبدو من وحدة الموضوع المعالج أحياناً من قبل كل من الشاعر والفيلسوف على حد سواء. وإذن، فلا يمكن أن يكون الشعر من وجهة النظر الفلسفية الخالصة، مدخلاً إلى الفلسفة.

ونظرة بسيطة على أداة التفلسف أو المنطق سواء منه المنطق التقليدي أو المنطق الرياضي، وأدوات الشعر أو منطقه، تبين لنا ذلك بوضوح متميز. مع الإشارة إلى أن بدايات الفكر الفلسفي الإنساني لعلها تمظهرت في الشعر وفي الشعر غير الموزون وغير المقيد بقافية أحياناً. ولكن هذا لا يخولنا على الإطلاق أن نوازن اليوم، بين الشعر والفلسفة، إذ لكل منهما منطقه الخاص أو منهجه الخاص، وكذلك موضوعاته الخاصة. والعلاقة التي يمكن تصورها فقط بين الشعر والفلسفة، هي أن الشعر يقوم غالباً على القضايا المتخيلة التي يبحث فيها علم المنطق، الذي به يعلو التفلسف وتقوم الفلسفة.

وفي حين يقوم الشعر غالباً على القضايا المتخيلة التي تؤثر في النفوس أكثر من غيرها، نرى أن الفلسفة تقوم على القضايا البرهانية. ولهذا نرى أن الشعر لا يعلي أو ينشيء حضارة، وإنما قد يساهم في ذلك إلى حد ما.. بالرغم من تأثيره الشديد على النفوس؛ في حين أنه لا يمكن أن نتصور حضارة بدون فلسفة ولا فلسفة بدون حضارة. مع الإشارة إلى أن الشعر قد يعمل على تغيير الحقائق أو تزويرها. فكم من شاعر رفع بشعره إنساناً لا يستحق الرفعة وأنزل إنساناً لا يستحق إلا التقدير. أما الفلسفة فلا تروم غير الحقيقة والحقيقة الخالصة وذلك في سبيل خير الإنسان قاطبة. ولا شك أن إلحاق كتاب: في الشعر، لأرسطو طاليس، بالمنطق الأرسطي خطأ كبير. فأرسطو لم يعتبر مطلقاً كتابه، في الشعر، جزءاً من المنطق. ولكن العرب هم الذين توهموا ذلك ونظروا إلى الشعر على أنه صناعة ترمي إلى الإقناع بما يقوله الشاعر.

٣ ـ الشعر فن له أسسه الخاصة به:

الشعر فن، وهو قائم بالدرجة الأولى على التجربة الشعورية (لاحظ أن الشعر كلمة مشتقة من الشعور) التي لا يقنع الشاعر بحيازته عليها أو إمتلاكه لها، وإنما يود أن ينقلها إلى الآخرين بالمنظور الذي يراها به أو يحسها. وهو يشعر بمتعة

عندما يتمكن من تحقيق أمنيته أو غايته. وقد يكون للحدث بحد ذاته موضوع التجربة الشعورية وقعاً سلبياً في نفس الشاعر، ومع ذلك يشعر برغبة عارمة في نقله إلى الآخرين.

لذا يمكن القول، إن الشاعر تسره محاكاة الأشياء ولو كانت هذه الأشياء التي يحاكيها مما يبعث على الألم، نظراً لأنه يجد متعة في ذلك، وهي متعة نقل المعرفة إلى الآخرين. وإذا كان الشعر عبارة عن معايشة تجربة ما، ثم إظهار هذه التجربة الشعورية إلى الآخرين، فذلك يعني أن المحاكاة أو بالأحرى تحقيق المحاكاة، هي العنصر الأهم في صنعة الشعر، لأنه بالمحاكاة وتحقيقها، يصبح إنسان ما فناناً أو شاعراً، ويتميز إنسان عن آخر. فكثيرون من الناس يعيشون أحياناً حدثاً معيناً، ولكن بعضهم فقط يقدر على تصويره ومحاكاته، بحيث يولد تأثيراً له في النفوس قد يفوق مشاهدة أو معايشة السامع أو القارىء له..

أما المحاكاة الشعرية فهي تعني فن تصوير الأشياء المحسوسة أو المعيوشة بالألفاظ الصوتية. مع الإشارة إلى أن المحاكاة عند أفلاطون لا يمكن أن تتناول حقائق الأشياء بالتمام وإنما تتناول صورها الثانوية؛ لأن عالم الحقائق هو عالم المثل الذي يتمظهر لنا بعالم الواقع. أما المحاكاة عند أرسطو فهي محاكاة عقلية محضة للانفعالات أو الشخصيات تتم داخل الإنسان وداخل العقل بصرف النظر عن العالم الحسي أو الأشياء المحسوسة. وحتى تتحقق المحاكاة أو بالأحرى حتى يستطيع الشاعر تحقيق المحاكاة، لا بد مِن مراعاة أسس ثلاثة:

١ ـ مادة المحاكاة

٢ ـ وسيلة المحاكاة

٣ ـ صورة المحاكاة

ويمكن أن نجمل الكلام حول هذه الأسس، فنقول إنه لتحقيق المحاكاة للأشياء، سواء منها الجميلة أو القبيحة، الحسية منها أو المعنوية، لا بد من توافر دقة التصوير والتمثيل والتشبيه وقوة التخييل حتى يمكن نقل الشيء إلى نفوس الآخرين بصورة مؤثِّرة. وقد سبق القول إن المحاكاة قد يكون لها من الأثر في النفوس أكبر من الأثر المتأتي من الرؤية العينية المباشرة.

ولبلوغ المحاكاة أقصى درجاتها لا بد من مراعاة الوسيلة المتمظهرة بها من

حيث اختيار المعاني والألفاظ المعبرة عنها. فالألفاظ لا تتساوى كلها في المنزلة من حيث قدرتها على التعبير عن حالات النفس المختلفة، وفي قدرتها على التأثير على الأذن. فهناك مثلاً ألفاظ رقيقة فصيحة تعشق الأذن سماعها، وأخرى غليظة تنفر الأذن من وقعها، وأخرى متوسطة إلخ. . وهذا يعني أن الموسيقى تلعب دوراً بالغاً في بلوغ المحاكاة أثرها الكامل أو غايتها التامة. وإذن فلا بد من مراعاة الوزن في عملية المحاكاة الشعرية. إذ لكل وزن من أوزان الشعر خاصية تلائم حالة من أحوال النفس وتحاكيها. فبعض الأوزان مثلاً يبعث على الاتزان والهدوء، وبعضها يبعث على الخفة والطرب، وبعضها يورث الأسى والشجا والحنين، وبعضها يولد الفرح والسرور إلخ. . والوزن بما له من إيقاع موسيقي، يثير في النفس، نفس الحالة التي يعبر عنها. فإذا عبِّر عن الوزن بنغمة تناسبه، وكذلك بصوت يلائمه، كان أشد تأثيراً وإيقاعاً في النفس، وذلك لأن كل نغمة صوتية تعبِّر عن حالة نفسية. وهكذا فالنغمة أو الصوت الغليظ يعبر عن الغضب، والنغمة الرقيقة تعبر عن الشجن أو السعادة أو الشوق، والنغمة الشجية تعبر عن الأسى والحزن. فإذا اجتمع الوزن إلى جانب الصوت الجميل أو النغمة الرقيقة، تضاعف أثر الشعر في النفس وبلغت المحاكاة بالتالي أقصى درجاتها. لذا فإن الشعر الجميل الملحن والمغنى من قبل مغنٍّ يتمتع بصوت حلو، له من الأثر ما يفوق كثيراً أي شعر آخر، لم ينل حظاً من التلحين والغناء.

٤ ـ هل الفلسفة فن كالشعر؟

إذا كان لكل فن من الفنون كالشعر والتمثيل والرقص والرسم والقصة والخطابة إلخ. . أسسه الخاصة التي يقوم عليها، ومنها: التصوير والتشبيه والتخييل أو المحاكاة، فإن للفلسفة منهج خاص تتميز به. وإذن، فلا ريب أن الفن غير الفلسفة. قد تتعدد أنواع الفنون، وقد تتعدد الفلسفة، ولكن مع ذلك يبقى الفن فناً، سواء منه التعبيري أو التشكيلي، والفلسفة فلسفة، ولا مجال للترادف بينهما. فالفلسفة بحث عقلي منظم في الكون والإنسان والحياة والموت، يؤدي إلى نتائج منطقية من مسلمات برهانية أو مفترضة. وهي تتخطى الواقع دائماً لتدعو إلى ما يجب أن يكون عليه الإنسان. ولا نظن أن الفن يبعد كثيراً عن تصوير الواقع. ثم إن لكل نوع من الفن موضوعاته الخاصة به، كما أن للفلسفة موضوعاتها الخاصة

بها، بصرف النظر عن وحدة الموضوع المعالج (بفتح اللام) أحياناً من قبل الفلسفة والفن. مع الإشارة إلى أن البحث الفلسفي في الشيء هو بحث منطقي معقد جاف يعتمد على أسس وقوانين عقلية معينة ومحددة، ويخاطب العقل وحده؛ ولا نظن أي نوع من الفن يعتمد هذه الأسس والقوانين أو يخاطب العقل وحده، بالانفصال عن الشعور أو العاطفة أو بالأحرى الجانب الانفعالي للانسان. ولعلنا من هنا يمكن أن ندرك قلة عدد الفلاسفة في كل مكان وزمان، وكثرة الفنانين على اختلاف انتماءاتهم الفنية، ولا سيما في عصرنا الحاضر.

٥ ـ العلاقة بين الشعر والمنطق:

الشعر كما قلنا، فن من الفنون الجميلة، يحتل العقل فيه دوراً بارزاً، فيعقلنه؛ أما المنطق فهو قانون العقل وقانون الفكر العاصم للذهن أو العقل من الوقوع في الخطأ في التفكير، وهو بالتالي عبارة عن جملة القواعد أو القوانين التي تمكن مراعاتها، عدم وقوع العقل في الزلل أو الخطأ. وإذن فهناك فرق بين كل من الشعر والمنطق في طبيعتهما. فالشعر صنعة يقوم فيها العقل بدور معين، أما المنطق الذي هو أداة التفلسف، فهو عبارة عن علم نظري عقلي معياري تقاس به أمور الفكر وأحكام العقل. وإذن، فلا علاقة سواء كان من حيث المضمون أو الموضوع ما بين المنطق كعلم قائم بذاته، تقوم عليه الفلسفة ويعلو عليه التفلسف، وبين الشعر الذي هو فن قائم بذاته، يقوم على جملة من المقومات التي ينبغي مراعاتها..

ولعل البحتري أول شاعر أدرك بأن صناعة الشعر لا تتفق مع صناعة المنطق، وأدلى برأيه في المنطق والشعر متهكمًا بالمنطق وأصحابه:

كلفتمونا حدود منطقكم
والشعر يغني عن صدقه كذبُه
ولم يكن ذو القروح يلهج بال
منطق ما نوعه وما سببه
والشعر لمح تكفي إشارته
وليس بالهذر طولت خطبه

٦ ـ هل الحداثة في الشعر تعني التفلت من قوانين الصنعة الشعرية؟

لا شك بأن الدارس للشعر العربي في العصرين الأموي والعباسي يلحظ وجود طائفتين من الشعراء: طائفة عنيت بجمال اللفظ والأسلوب والصورة والموسيقى والوضوح، فاستخدمت الألفاظ المأنوسة وابتعدت عن الاستعارات البعيدة أو الغامضة، ويمثلها مثلاً في العصر العباسي، البحتري وأبو نواس. وطائفة صرفت جل اهتمامها في ابتكار المعاني وتوليد الأفكار وكثرة الاستعارات واستثارة الأذهان، ولم تعر التفاتاً كبيراً إلى الصورة أو جمال التعبير والأسلوب ووضوحه، ويمثلها في العصر العباسي، أبو تمام وأبو الطيب المتنبي وأبو العلاء المعري ـ شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء ـ. مع الإشارة إلى أن شعراء كل من الطائفتين أو المذهبين: مذهب المبنى ومذهب المعنى، حافظوا على الأصول العامة للشعر من وزن وقافية إلخ. .

واليوم وفي الثمانيات، نلاحظ عندنا في لبنان مثلاً، وبصورة عامة، نقلة مفاجئة للشعر في المبنى وفي المعنى أو في الشكل (الصورة) وفي المضمون، وذلك من قبل رواد ما يسمىٰ بـ الشعر الحر أو المنثور، تجعل الشعر في حال ليس كما كان، وكما وصل إلينا. فهو شعر متحرر من قوانين الوزن والقافية، وخال من الإيقاع الموسيقي، ومغال في تعقيد المعنى والابتعاد عن فصاحة اللفظ أو الوضوح، يتألف من كلمات تشكل مجموعة من الأحاجي التي لا يعرف الرابط بينها سوى بادعها، والتي تبتعد عن المأنوس من المعاني والألفاظ، وتفتقد الجرس الموسيقي، فضلاً عن الأوزان إلخ. . حتى أنه ليخيل لنا بأن رواد الشعر الحر لا يفعلون شيئاً سوى أنهم يتركون الأعنة لأقلامهم لكي تجري كيفما تشاء، شأنهم شأن الرسام الذي يخلط الألوان بعضها مع بعض ثم يسقطها على لوحة بيضاء فتستقر على هيئة ما، تتمثل في عين كل راء إما لوحة فريدة وإما لوحة سخيفة. ونظرة خاطفة على ما ينشر مثلاً في بعض الصحف اليومية، مما يطلق عليه إسم «القصائد»، تبين لنا بأن هذه لا يفقهها إلا علّام الغيوب ومن بيده مفاتيح أسرار العربية والإلهام الشعري وكتّاب الكلمات.

ولذا فنحن نعتقد بأن هذه النقلة في الشعر من حال إلى حال، هي نوع من الانحطاط الفكري ولا نقول الانحطاط الشعري، لأن الشعر فن له منزلة

كبرى في النفوس وما زال كثيرون يفهمونه الفهم الصحيح. ومن هنا فنحن نرفض التمييز بين شعر عربي قديم وآخر حديث أو معاصر، ونرى بدلاً من ذلك، بأن الشعر على ، نوعين: إما شعر جيد يأسرنا، فنقبل عليه بكل كياننا، وإما شعر غـث رديء ينفرنا منه بكليتنا..

ولا شك أن لهذه النقلة من بعض المتعاطين للشعر والمتحللين من كل القيود أو القوانين الشعرية، أسباب كثيرة متشابكة ومتمادية في الزمن. وقد نجد بعضها إلى حد بعيد في رغبة بعض مثقفينا في محاكاة الغرب في كل شيء ومنها الشعر، وعلى الأخص الشعر الرمزي الذي ينتفخ جوفه بالمعاني الفلسفية،والشعر السوريالي الذي يغالي في بعده عن الواقع أو الحقيقة، متوهمين بأن التحديث والحداثة، يعني إلباس الشرق لباس الغرب ومنه اللباس الشعري، بدون أن ينتبهوا إلى أن لكل لغة كيانها الخاص وتركيبها الخاص وجمالها الخاص وأسرارها الخاصة.

إننا ندعو بإصرار إلى الكف عن تقليد الغرب ومحاكـاته في كـل شيء. فالحداثة لا تتمثل بتبني مفاهيم الغرب أو مقولاته في الشعر والأدب، والتخلي عن أصالتنا ومفهومنا للشعر والأدب. ونحن إذا بقينا على هذه الحالة، نعمـل على إجتثاث أصالتنا ونستعير مناهج التفكير الغربي لنحاكي الغرب في كل شيء، فإن حضارتنا الغابرة ستبقى رمساً ومجرد ذكرى، ولن تعرف بلادنا شاعراً كبيـراً أو فيلسوفاً واحداً. ينبغي علينا أن ندرك كوامن الإبداع في شعرنا الغابر وأن نعمل على تجميله وتجديده بلباس الحياة الجديدة، لتبقى مآثرنا في الشعر عالمية وإنسانية.

المصادر والمراجع

أ ـ العامة :

دائرة المعارف الإسلامية (ترجمة خورشيد والشناوي ويونس ومحمود)

دائرة المعارف (ف. أ. البستاني)

دائرة المعارف الحديثة (أحمد عطية الله) الطبعة الأولى، ١٩٥١ .

الموسوعة العربية الميسرة (محمد شفيق غربال) القاهرة، ١٩٦٥ .

مجمع البيان في تفسير القرآن للطبري، ١٩٥٧ م

تفسير الجلالين، تحقيق محمد صادق القمحاوي، القاهرة، مطبعة الأنوار المحمدية

تفسير الثعلبي

فتاوى البيضاوي

فتاوى إبن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، القاهرة، ١٣٤٨ هـ .

إبن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدّد، ١٩٧١ .

إبن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ١٩٦٠ .

إبن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت. دار صادر.

الشهر ستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، مصر، مطبعة الحلبي، ١٩٦٧ .

محمد رشيد رضا، مجلة المنار.

مجلة العرفان، (م١ ج١، م٣٨ ج١، م٤١ ج٦).
مجلة الثقافة الوطنية، ج٥٠ و٥٤.

ب ـ الخاصة:

أورسيل، بول ماسون، الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، مصر
أمين، أحمد، فجر الإسلام، الطبعة العاشرة، ١٩٦٩.
أمين، عثمان، محمد عبده رائد الفكر المصري المعاصر، القاهرة، ١٩٦٠.
أمين، قاسم، تحرير المرأة، القاهرة، ١٨٩٩
أمين، قاسم، المرأة الجديدة، القاهرة، ١٩٠١.
إبراهيم، زكريا، مشكلة الفلسفة، القاهرة، مكتبة مصر.
إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، ١٩٦٠
إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٤٧.
إبن سينا، منطق الشفاء، البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٤.
إبن سينا، الشفاء، المنطق، القياس، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، ١٩٦٤.
إبن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
إبن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الحياة.
إبن تيمية، السياسة الشرعية، دار الكتاب العربي، ١٩٥١
إبن تيمية، رسالة الواسطة، مصر، الخانجي، ١٣٢٣ هـ.
أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٠.
أبو ريان، محمد علي، صرخة جمال الدين الأفغاني، القاهرة، ١٩٥٩.
الأفغاني، جمال الدين، القضاء والقدر، القاهرة، المنار.
الأهواني، أحمد فؤاد، إبن سينا، دار المعارف، ١٩٥٨.
الأمين، محسن، سيرته، تحقيق حسن الأمين، صيدا، مطبعة العرفان، ١٩٥٧.

برستيد، جيمس هنري، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ترجمة زكي سوس، القاهرة، دار الكرنك، ١٩٦١.

برستيد، ج. هـ. انتصار الحضارة، ترجمة أحمد فخري، القاهرة، ١٩٦٦.

بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٦٨

البهي، محمد، الفكر الإسلامي المعاصر وصلته بالإستعمار الغربي، ١٩٥٧.

البنا، حسن، مجموعة رسائل الإمام حسن البنا.

جعفر، محمد كمال إبراهيم، في الدين المقارن، القاهرة، ١٩٧٠.

حسين، طه، في الأدب الجاهلي، الطبعة الثانية، دار المعارف، ١٩٥٢.

حسين، طه، الفتنة الكبرى، القاهرة، دار المعارف.

الحر، محمد، أمل الآمل، الطبعة الأولى، النجف، مطبعة الآداب، ١٣٨٥هـ.

خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، الطبعة التاسعة، الكويت، دار القلم، ١٩٧٠.

خليل، عماد الدين، ملامح الإنقلاب الإسلامي في عهد عمر بن عبد العزيز، الطبعة الأولى، بيروت، الدار العلمية، ١٩٧٠.

ديكارت، رينه، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨.

رسل، برتراند، مشاكل الفلسفة، ترجمة محمد عماد الدين إسماعيل وعطية هنا، الطبعة الأولى، ١٩٤٧.

الرافعي، عبد الرحمن، جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق، الكتاب العربي، ١٩٦١.

الرازق، علي عبد، الإسلام وأصول الحكم، بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٧٢.

زيعور، علي، الفلسفات الهندية، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٠.

زيدان، جرجي، تاريخ التمدن الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٩٤٧.

سعفان، حسن، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩.

سالمون، ويزلي، المنطق، ترجمة جلال موسى، الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٦.

السيد، أحمد لطفي، صفحات مجهولة من تاريخ الحركة القومية في مصر، القاهرة، ١٩٤٦.

الساوي، زين الدين عمر بن سهلان، البصائر النصيرية، الطبعة الأولى، القاهرة، مطبعة بولاق، ١٨٩٨

السحار، عبد الحميد جوده، أبو ذر الغفاري الاشتراكي الزاهد، الطبعة التاسعة، مكتبة مصر.

شلبي، أحمد، مقارنة الأديان، (ج٤) الطبعة الثانية، ١٩٦٦.

شلبي، عبد الفتاح، أبو علي الفارسي، مصر، ١٣٧٧ هـ.

شبل، فؤاد، أخناتون رائد الثورة الثقافية، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.

الشبلنجي، سيد، نور الأبصار، مصر، مكتبة الجمهورية العربية.

الشرباصي، أحمد، شكيب إرسلان رائد العروبة والإسلام، القاهرة، ١٩٦٣.

الشيبي، محمد كامل، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية من القرن الثامن للهجرة حتى القرن الثاني عشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٦.

صبحي، أحمد محمد، نظرية الإمامة لدى الإمامة الإثني عشرية، دار المعارف، ١٩٦٩.

صروف، فؤاد (بالاشتراك مع نبيه فارس)، الفكر العربي فيماية سنة، منشورات الجامعة الأميركية، بيروت، ١٩٦٧.

الصالح، صبحي، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، الطبعة الثانية، بيروت.

عبده، محمد، الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناحي، دار الهلال.

عبده، محمد، رسالة التوحيد، مصر، ١٩٦٥.

علي، أسعد أحمد، تفسير القرآن المرتب، دار السؤال للطباعة والنشر بدمشق، ١٩٧٩.

العقاد، عباس محمود، محمد عبده، الطبعة الثانية، القاهرة.

العقاد، عباس محمود، ما يقال عن الإسلام، دار الهلال.

العدوي، إبراهيم أحمد، الإمام المجاهد رشيد رضا، القاهرة.

العلايلي، عبدالله، أين الخطأ، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٨.
العلايلي، عبدالله، سمو المعنى في سمو الذات، الطبعة الثانية، ١٩٣٩.
الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، الطبعة الثانية، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٨.
الغزالي، القسطاس المستقيم، القاهرة، ١٣٥٣ هـ.
الغزالي، المستصفي، (ج١) القاهرة، ١٣٢٢ هـ.
الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة.
الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، الطبعة الثامنة، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٣.
فرويد، سيغموند، موسى والتوحيد، (ترجمة ج. ط) بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٣
فروخ، عمر، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٥٢
فضل الله، مهدي، مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩.
القاسمي، ظافر، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، بيروت، دار النفائس، ١٩٧٧.
القزويني، نجم الدين، الشمسية في المنطق، الطبعة الأولى، مصر، المطبعة الأزهرية، ١٣١١ هـ.
كاريل، ألكسي، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شفيق أسعد فريد، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٠.
مطر، أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونـان، الطبعة الثانية، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٧.
موسى، محمد يوسف، إبن تيمية، القاهرة، ١٩٦٢.
مغنية، محمد جواد، الشيعة والتشيع، الطبعة الأولى، بيروت.
محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، الطبعة الرابعة، دار الشروق، ١٩٧٨.
محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج١، الطبعة الرابعة، القاهـرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٥.

ماريتان، جاك، جدوى الفلسفة، بيروت، ١٩٦٣.

متى، كريم، المنطق، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٧٠.

المدرسي، محمد تقي، محمد، قدوة وأسوة، بيروت، دار الصادق.

المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر.

المظفر، محمد رضا، المنطق، الطبعة الثانية، بغداد، مطبعة الزهراء، ١٩٥٧.

نادر، ألبير نصري، المنطق الصوري، بيروت، مكتبة العرفان، ١٩٦٦.

نبي، مالك بن، شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، الطبعة الثالثة، دار الفكر، ١٩٦٩.

النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٥٤.

النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الطبعة الرابعة، دار المعارف، ١٩٧٨.

النجار، حسين فوزي، رفاعة الطهطاوي، القاهرة، الدار المصرية.

ولسن، كولن، أصول الدفاع النفسي (ترجمة ي. شرور) بيروت، دار الآداب، ١٩٦٦.

ويغال، أ. حياة أخناتون وعصره، ١٩٢٣.

صدر للمؤلف

١ـ مدخل إلى علم المنطق ـ المنطق التقليدي ـ (الطبعة الثانية).

٢ـ مع سيد قطب في فكره السياسي والديني (الطبعة الثانية).

٣ـ من وحي الحسين: التزام وثورة.

أبحاث نشرت:

١ـ بهاء الدين العاملي: عالم وفيلسوف ومتصوف

٢ـ حسن كامل الصباح، فتى العلم الكهربائي.

٣ـ محمد بن مكي وزين الدين بن علي: مفكران مصلحان من لبنان.

٤ ـ مهدي شمس الدين: العالم الفيلسوف.

٥ ـ بين القديم والحديث

ومقالات منطقية ونقدية وأدبية عديدة .

يصدر قريباً

لمحات من الفكر العربي الإسلامي في لبنان.

الفهرس